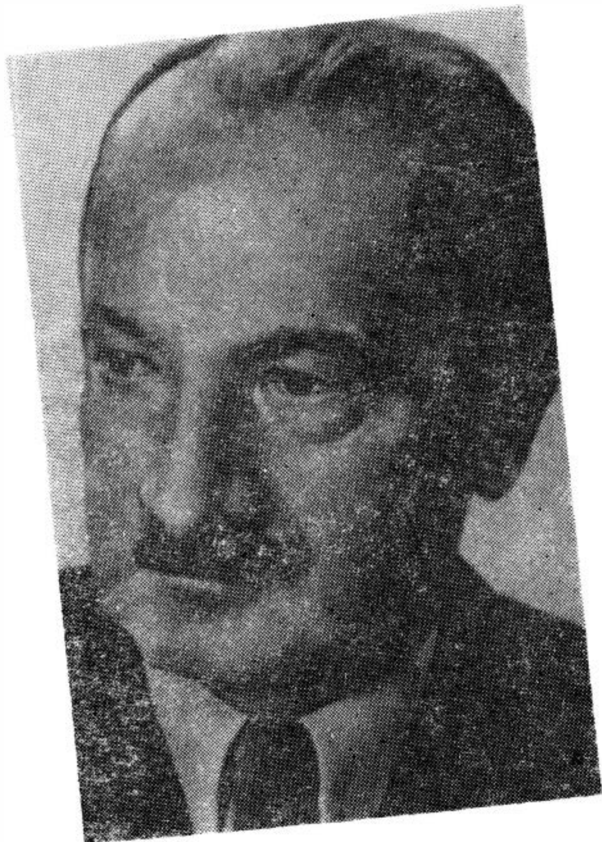
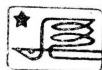


Martynas Heidegeris
Rinktiniai raštai



VILNIUS „MINTIS" 1992

Sudarė ir iš vokiečių kalbos vertė
ARVYDAS ŠLIOGERIS

Redagavo
JOANA PRIBUŠAUSKAITĖ

Serija leidžiama nuo 1978 m.

UDK 11
He76

H $\frac{0301030000-079}{M 851(08)-92}$ 121—91

ISBN 5-417-02905-X

MARTYNAS HEIDEGERIS: KAUKĖ IR BŪTIS

Graikai mums paliko pasakojimą apie keistą dievą, gyvenusį tuometinės Oikumenės pakraštyje, prie Afrikos krantų, ir keldavusį pamaldų siaubą Helados žmonėms, garbinusiems Olimpo valdovus, įrėmintus į ryškų nekintančios formos kontūrą, skulptūriškai aiškius, paprastus ir pažįstamus. Tą dievą graikai vadino Protėju. Labiausiai jis juos glumindavo formos neturėjimu ir nepastovumu. Protėjas buvo nepagaunamas ir nesuvokiamas, nes vieną akimirką įsikūnydavo į vieną pavidalą, o kitą akimirką jis galėdavo virsti kuo kitu. Ir tų pavidalų buvo be galo daug. Dabar barzdotas senis, aplipęs jūržolėmis ir maurais, kitą akimirką — grakšti žuvis, žėrinti vaivorykštiniais žvynais, tai — dieviško grožio mergelė, tai — gelmenų šliužas, ir taip be galo. Protėjas galėjo būti bet kuo, kartu nebūdamas niekuo. Jis turėjo tūkstantį veidų, ir nė vienas nebuvo tikras. Nesuskaičiuojamos kaukės ir buvo jo tikrasis veidas. Protėjo provaizdis yra talpi metafora, atskleidžianti esmingą žmogaus buvimo šioje žemėje bruožą, kurį galima pavadinti kaukės sindromu arba kaukės ilgesiu. Žmogus, gyvenantis tarp kitų žmonių, kone visada dėvi kokią nors kaukę. Beveik niekada jis neegzistuoja kaip jis pats ir beveik visada kitiems ir pasauliui pasirodo kaip kas kita, negu jis yra iš tikrųjų. Dar keisčiau yra tai, kad kaukė tarsi priauga prie jo tikrojo veido, ir žmogus su ta kauke visiškai sutampa, net sau pačiam atsiveria ne kaip jis pats, o kaip jo savastimi tapusi kaukė. Kaip kaukė žmogus egzistuoja ir sau, ir kitiems. Negana to — ir tai yra žmogaus keistumo apogėjus,— sutapdamas su savo kauke, net į pasaulį žmogus pradeda žvelgti nebe savo, o kaukės akimis. Kaukė tampa savotiškais akiniais, iškreipiančiais regimojo pasaulio vaizdą, tiksliau pasakius, tikrąjį pasaulį pakeičiančiais jo regimuoju vaizdu. Kaukėtas ir akiniuotas žmogus mato nebe pačius daiktus, o tik jų regimybę. Kaukė

tampa visuotine žmogaus lemtimi ir net jo antrąja prigimtimi. Aš pasakiau „tampa", tačiau šis žodis yra klaidinantis; jis sukelia regimybę, tarsi būti kaukėtam ir akiniuotam žmogui yra koks nors atsitiktinis, retkarčiais nutinkantis dalykas. Tarsi būtų taip, kad žmogus užsideda kaukę sekmadieniniam karnavalui, o grįždamas į šiokiadienius ją nusiima iki kito sekmadienio. Veikiau yra priešingai. Kaukė yra ne sekmadienio, o šiokiadienio buvimo būdas. Kaip tik kasdienybė, ir visų pirma kasdienybė, yra kaukės tikroji vieta ir tikrasis metas. Kaukėtas ir akiniuotas žmogus yra ne išimtis, o taisyklė. Todėl ir galima tarti, kad kaukė yra antroji žmogaus prigimtis. Kaukės sindromas pačiam žmogui jau seniai nėra jokia paslaptis. Tai įrodo, kad ir pasakojimas apie Protėją atsiradęs žmogaus aušros metu. Tačiau tikru, aiškiai suvoktu ir išskirtinio dėmesio vertu klausimu šis sindromas tapo ne taip seniai, per pastaruosius du šimtmečius. Pirmą kartą į aiškaus matymo ir mąstymo horizontą jis iškilo tada, kai vienas praėjusio amžiaus mąstytojas ištarė tokius žodžius: žmogus yra visuomeninių santykių visuma. Taigi ne asmuo, ne „aš", ne individas, ne „pats", turintis savo unikalų veidą ir savo akis, o tik socialinė būtybė, anonimiškų santykių ir anonimiškų reikšmių kompleksas. Šios anonimiškos reikšmės, ateinančios iš anonimiškos „visų" stichijos, yra tarsi koks matinis ekranas, individą atskiriantis nuo pasaulio daiktų, iškreipiantis aiškų, autorizuotą ir teisingą tų daiktų regėjimą, nutrinantis ryškius kontūrus, žodžiu, deformuojantis pasaulio vaizdą taip, kad tas vaizdas nebeatitiktų tikrosios dalykų padėties. Šis reiškinys buvo ir yra vadinamas įvairiai: susvetimėjimu, iliuzijomis, netiesa, iškreipta sąmone, mistifikacija, neautentiškumu ir t. t. Tačiau tiksliausias žodis, nusakantis kaukės sindromo esmę, yra žodis „ideologija". Jeigu žmogus yra tik savo socialinės egzistencijos nulemta būtybė, jeigu jo lemtis šioje žemėje — būti tik visuomeninių santykių kondensatu ir santrumpa, tada jo žvilgsnis į pasaulį visada yra ideologizuotas, t. y. vienaip ar kitaip subjektyvus. Žinoma, tokį subjektyvumą reikia suprasti ne tiesmukai, t. y. nedera jo sieti su konkrečiu asmeniu, individu, „šiuo" kūniškai ir dvasiškai individualizuotu žmogumi. Veikiau priešingai: ideologizuotas arba tiksubjektyvus kiekvieno paskiro žmogaus žvilgsnis į pasaulį yra nulemtas kaip tik to fakto, kad žmogus būtent kaip socialinė būtybė, nepajėgianti atsiplėšti nuo savo anonimiškojo socialinio vaidmens, būtent kaip visuomeninių santykių kondensatas praranda savo individualumą ir asmeniškumą

ir į pasaulį pradeda žvelgti tik pro anonimiškų reikšmių akinius. Subjektyvumas visų pirma ir visada yra kolektyvinis: grupinis arba rūšinis. Kadangi asmuo visada ir visur egzistuoja ne kaip „grynas" žmogus, o priklauso kokiai nors socialinei grupei — kastai, rasei, profesijai, klasei, psichologiniam tipui, tautai,— jo žvilgsnis į pasaulį nulemtas kaip tik šios fatališkos priklausomybės. Ištirpdamas grupėje, asmuo praranda savo asmeniškumą, jam uždedami tos grupės subjektyvumo akiniai, ir jis susitapatina su grupine kauke. Tai, ką jis laiko absoliučia tiesa, iš tikrųjų yra tik grupės prietarai, vadinasi, grupinio solipsizmo fantomai. Taip interpretuojant žmogaus ontologinę situaciją, belieka prieiti vieną gana nemalonią išvadą: žmogus pasmerktas netiesai ir iliuzijoms, jis amžiams uždarytas į kolektyvinio solipsizmo kalėjimą. Paties pasaulio esmė, t. y. objektyvi tiesa, jam nepasiekiama, „daiktai savyje" jam neatsiveria ir atsiverti negali. Vadinamasis protas yra tik iliuzijų talpykla ir chimerų kūrėjas. Grupinis subjektyvumas yra ontologinė konstanta, o grupės ideologija — žmogaus *alfa* ir *omega*. Panaši išvada prieinama ir kitu atveju: kai solipsizmas interpretuojamas ne kaip grupinis, o kaip rūšinis. Šitaip interpretuojant sakoma, kad asmens žvilgsnis į pasaulį nulemtas jo biologinės prigimties: žmogus gali į pasaulį žvelgti tik pro žmogiškus akinius, o kadangi asmuo yra tik šios biologinės rūšies egzempliorius, jo žvilgsnis yra subjektyvus, todėl regėti pačių daiktų jis negali. Asmuo neturi savo veido, jo tikrasis veidas yra „ne jo", tai tik rūšies kaukė. Asmuo neturi savo akių; jis nešioja rūšies akinius, pro kuriuos matomas žmogiškas-tik-žmogiškas pasaulio ir daiktų vaizdas. Objektyvumas yra monumentali iliuzija; objektyvi tiesa — taip pat. Kiekviena biologinė rūšis turi visiškai unikalų ir visiškai subjektyvų esinijos vaizdą, ir žmogiškasis vaizdas nėra niekuo pranašesnis už kitus vaizdus. Jis toks pat iškreiptas, neteisingas ir neobjektyvus, kaip ir kitų, konkuruojančių biologinių rūšių konstruojami pasaulio vaizdai. Grupinis solipsizmas tik papildo rūšinį solipsizmą. Ant rūšinės iliuzijos pamato jis pastato grupinės iliuzijos dekoracijas. Žmogaus lemtis — panideologizmas. Kiekviena ontologija yra ideologija. Tokią panideologizmo nuostatą bene raiškiausiai nusakė Nyčė maždaug tokiais žodžiais: tiesa yra melas, be kurio negali egzistuoti tam tikra biologinė rūšis (t. y. žmogus). Taigi vienaip ar kitaip panideologistinė nuostata paremta tokiu pamatiniu teiginiu: žmogaus lemtis šioje žemėje yra kaukė, ir kaukė yra jo tikrasis veidas. Kolektyvinio so-

lipsizmo akiniai žmogui ne tik kad neatveria pasaulio paties savaime, bet, priešingai, nuo to pasaulio atskiria taip radikaliai, kad žmogaus žvilgsnio akiratyje lieka tik jo paties sukonstruoti fantomai, pasaulio vaizdai. Pasaulis apskritai yra tik „vaizdas". Visi žmogaus atvirumo pasauliui būdai yra tik „pasaulėvaizdžiai" ir „pasaulėžiūros", t. y. ideologiniai fantomai. Visa, kas „yra", yra kaukė — toks paskutinis panideologistinės nuostatos žodis.

Tai gal iš tikrųjų žmogus turi Protėjo prigimtį, ir graikai, sukūrę šį įvaizdį, įminė žmogaus mįslę ir atskleidė jo tikrąją, per amžius nekintančią, antlaikišką ir antistorišką esmę? Gal išties žmogaus lemtis — gyventi netiesoje ir skleisti panideologizmo fatališkai nulemtas fata morganas? Juk panideologistinė nuostata nėra išlaužta iš piršto; radikalus jos skepticizmas paremtas ilga ir sunkia žmogaus istorine patirtimi. Žinoma, panideologizmo doktrina, mūsų epochoje tapusi beveik nekvestionuojama dogma, kaip ir kitos absoliutistinės doktrinos, turi savo Achilo kulną: ji nekritiška savo atžvilgiu. Jos šalininkai nėmaž neabejoja šios doktrinos objektyvumu ir teisingumu, tvirtai tikėdami, kad viskas, ką šioje žemėje kuria ir mąsto žmogus, yra ideologija, išskyrus... pačią ideologiją. Visos teorijos, pretenduojančios į tiesą ir objektyvumą, yra melas ir iliuzija, išskyrus vieną — tą, kuri melą ir iliuziją tiki esant absoliučią tiesą. Tačiau nebūkime priekabūs, nes toks pamatinis prieštaravimas dažnai griauna ne tik panideologistinės doktrinos pamatus. Pripažinkime, kad kaukės sindromas išties giliai įleidęs šaknis į žmogaus egzistenciją. Tačiau ar tai reiškia, kad žmogaus egzistencija fatališkai uždaryta į solipsizmo kalėjimą visada ir visur? Ar proveržis į tiesos ir pačių daiktų regėjimo vietovę apskritai neįmanomas? Ar žmogus visada ir visur yra kaukėtas ir akiniuotas, tik žmogiškųjų fantomų ir „vaizdų" vergas? Jeigu taip būtų visada ir visur, tada turėtume suabejoti pamatine žmogaus būties dimensija, atrasta dar graikų ir vadinama laisve. Juk kaip tik laisvė yra skiriamasis žmogaus kaip žmogaus bruožas. Kitos biologinės rūšys gali turėti ir savotišką intelektą, ir atmintį, ir jausmus, ir tobulai organizuotą bendruomeninį gyvenimą ir net gamintis šiokius tokius įrankius, tačiau nė viena iš jų negali įeiti į laisvės erdvę. Laisvė yra specifinis ir išskirtinis žmogaus matmuo, žmogų iškeliantis virš kitų šios žemės padarų ne kaip biologinę rūšį, o kaip antgamtinę būtybę. Jėga žmogų išskiria iš kitų biologinių rūšių tik kiekybiškai, laisvė — kokybiškai. Vadinasi, laisvė apskritai nėra biologinė kate-

gorija. Jeigu aš sakau, kad laisvė yra žmogaus antgamtiškumo ženklas, kaip tik ir noriu pabrėžti, kad laisvė nėra prigimtinis faktas ir rūšinė savybė, egzistuojanti savaime ir paveldima kaip inkstai, kepenys, lytinis potraukis ar poreikis valgyti. Laisvė įsišaknija žmoguje ne kaip gamtinis faktas, o kaip realizuojama arba nerealizuojama galimybė. Žmogus *gali tapti* laisvas, nors tai atsitinka tik retkarčiais kaip savotiškas stebuklas, kurio negalima paaiškinti jokiomis gamtinėmis priežastimis. Kantas yra teisingai pažymėjęs, kad laisvės sritis skleidžiasi anapus gamtinio priežastingumo. Laisvė yra pamatinė ne žmogaus natūros, o žmogaus būties paslaptis. Į žmogaus pasaulį ji įsiveržia visada netikėtai ir taip pat netikėtai išnyksta. Tai toji tiksliai nenustatoma akimirka, kada žmoguje prabunda asmuo, tai toji metafizinė vietovė, kur anoniminis ir kaukėtas rūšies egzempliorius staiga suvokia savo unikalumą ir vienkartiškumą ir atsistoja prieš pasaulį kaip būtis-anapus-pasaulio; o tokia būtis ir gali būti pavadinta asmeniu. Tai reiškia, kad laisvės esmė yra transcendencija. Asmuo kaip laisvės vietovė pasauliui atsiveria kaip būčiai-anapus-savęs ir būčiai-anapus-žmogaus. Kitaip sakant, laisvė, įsiveržusi į žmogų ir padariusi jį asmeniu, pramuša antropomorfinio solipsizmo kiautą ir atveria būtį *par excellence* kaip pačių daiktų arba daiktų savyje būtį. Asmuo kaip laisvas žmogus yra žmogus be kaukės ir akinių. Laisvasis žmogus yra objektyvus žmogus, o laisvės akimirkos yra objektyvumo akimirkos. Laisvė yra metafizinis nuotykis. Mes nežinome, kiek žmonių, kada ir kur yra patyrę tą didįjį metafizinį nuotykį. Tikriausiai daugiau, negu įprasta manyti. Mes apskritai negalėtume žinoti, kada ir kur laisvė įsiveržia į žmogaus pasaulį, jeigu žmogus būtų nebylus, kitaip sakant, jeigu jis nepasakytų ar nebandytų pasakyti kitiems apie savo didžiausią nuotykį — susitikimą su laisve ir buvimą laisvės vietovėje, t. y. asmeninėje egzistencijoje. Tačiau, laimė, tarp laisvės ir sakmės, o platesne prasme — tarp asmens ir objektyvacijos egzistuoja lemtingas ryšys. Laisvė verčia asmenį išsisakyti, t. y. pačią laisvę objektyvuoti, kaip tik todėl, kad jos esmė yra transcendencija. Laisvė kaip transcendencija visų pirma yra šuolis anapus grynosios vidujybės, anapus uždaro ir neartikuliuoto „aš". Tikroji laisvės vietovė yra ne pats žmogus, o kita-būtis kaip „kita" bet kokio žmogiškumo atžvilgiu. Bet jeigu laisvė yra asmens proveržis anapus solipsistinės kriauklės, kartu ji yra metafizinis poreikis objektyvuoti, t. y. pačią laisvę paversti kokiu nors daiktu — meno kūriniu, žodžiu, veiksenos forma.

Laisvė egzistuoja tik įsiformindama daikte plačiąja šio žodžio prasme, taigi susisaistydama jos pačios sukurta objektyviąja esatimi. Laisvė turi formą, ir šią formą galima vadinti jos išsisakymu arba asmen ištarme. Štai iš tokių ištarmių mes ir sužinome apie laisvės proveržius į žmogaus pasaulį. Kartu mes sužinome apie keisčiausią padermę žmonių giminėje — asmenis, arba laisvuosius žmone . Šie žmonės gali atsirasti bet kada ir bet kur, netikėčiausioje vietoje ir netikėčiausiu metu. Jų atsiradimas niekuo nepaaiškinamas ir paslaptingas kaip ir pati laisvė. Jų vieta žmogaus istorijoje visiškai unikali, nes patys būdami istoriški, t. y. pririšti prie konkretaus laiko ir konkrečios erdvės, determinuoti savo meto socialinių aplinkybių, vadinasi, kaip baigtinės būtybės pasmerkti kaukės sindromui, kartu jie pakyla virš istorijos, transcenduoja visus determinuojančius veiksnius, įveikia solipsistinius prietarus ir atsiveria tam, ką metaforiškai įprasta vadinti amžinybe — patiems daiktams ir pačių daiktų tiesai, kuri yra antlaikiška ir antistoriška. Per šiuos žmones laisvė įsiveržia į būtinybės stichiją, amžinybė — į laiką, tiesa — į prietarų viešpatiją. Laisvieji žmonės, ir tik jie, moka pasaulį regėti tiesiai, aiškiai ir paprastai, tokį, koks jis yra iš tikrųjų. Tai vadinamosios klasikinės natūros. Būtų neteisinga manyti, kad šie žmonės pasirenka laisvę. Veikiau priešingai — laisvė pati pasirenka juos. Jie pasmerkti laisvei,— o kartu jie pasmerkti tiesai. Kadangi laisvė perkelia į transcendenciją ir yra antlaikiška, laisvūnai yra visų laikų žmonės. Laisvė atveria pačių daiktų tiesą. Tačiau tiesa nėra kas nors elementaru, kaip kad kaukė, kuri visada yra vienmatė ir turi tik vieną profilį. Kaukė lėkšta. Tiesa yra daugiamatė ir turi daug profilių, nors kartu ji visada ta pati. Kaip baigtinė būtybė, laisvės žmogus atsiveria tiesai, įsižiūrėdamas į vieną jos profilį. Tačiau žvelgdamas į vieną profilį, laisvūnas kartu regi visą tiesą ir stengiasi ją parodyti kitiems. Tuo jis ir skiriasi nuo kaukės žmogaus. Pastarojo žvilgsnis pagauna tik vieną profilį, atitrauktą nuo viso tiesos masyvo, taigi tik tiesos kaukę. Šį profilį, savotišką tiesos fasadą, kaukės žmogus suabsoliutina. Profilis jam užgožia visą tiesą ir stojasi jos vieton. O tiesos profilis, atplėštas nuo visos tiesos, yra prietaras. Savo ruožtu prietaras visada nugrimzdęs į laiką ir yra tik istoriškas. Jam trūksta gelmės ir antlaikiškumo matmens, o tai ir yra laisvės matmuo. Šiuo požiūriu prietaras visada yra ideologinis, t. y. nulemtas konkrečių epochos aplinkybių, arba vadinamosios „laiko dvasios". Kadangi „laiko dvasia" panirusi į

laiką, ji pati visada yra laikina ir mainosi kartu su laiko slinktimi. Štai kodėl kaukės žmogaus prietarai yra netvarūs ir trumpalaikiai; jie išnyra iš laiko upės, trumpą akimirką tampa nekvestionuojama dogma ir „absoliučia tiesa", o po to vėl nugrimzta užmarštin. Jų vietą istorijos balagane užima kiti prietarai. Štai kodėl taip dažnai mainosi kaukės žmogaus pasaulėvaizdžiai. Štai kodėl tokia marga yra vadinamoji žmonijos istorija: juk ji visų pirma yra ne kas kita, kaip kaukės žmogaus prietarų ir ideologijų kaita. Pridurkime, kad „laiko dvasios" prietarai kiekvieną konkrečią istorijos akimirką pretenduoja į galutinę tiesą, todėl yra nepakantūs kitų prietarų atžvilgiu. Prietaras įsitvirtina tik paneigdamas ir pasmerkdamas kitą prietarą. Kaukė visada agresyvi kitos kaukės atžvilgiu. Kaukės žmogus priklauso tik savo kartai, susitapatina su savo karta ir savo kartos prietarais. Kartų konfliktai yra ne kas kita, kaip vienas kitą išstumiančių prietarų, viena kitai priešiškų „pasaulėžiūrų", vienas kitą neigiančių „pasaulėvaizdžių" grumtynės, dar kitaip vadinamos ideologijų ir pasaulėžiūrų kova. Čia vienas „vaizdas" kovoja su kitu „vaizdu", viena iliuzija grumiasi su kita. Tačiau ši kova „su" nėra kova už tiesą, nors, žinoma, ji visada prisidengusi „tiesos" kauke. Tokia ideologinė *par excellence* kova ideologizuoja pačią tiesą. Žinoma, klystume tą kovą suprasdami pernelyg tiesmukai ir tikėdamiesi rasti aiškias chronologines ribas, vieną kartą skiriančias nuo kitos, vieną pasaulėvaizdį atpjaunančias nuo kito. Jeigu istorijoje, kaip laike išsiskleidžiančiame kaukių balagane, yra kas pastovaus, tai būtent nesibaigianti ideologinių prietarų kova, galinti vykti ir įvykti bet kada ir bet kur, o ne kartą ir visiems laikams, ir tik čia arba tik dabar. Prietarai kinta ir mainosi, tačiau kartą atsiradę, virtę kristalais ir tam tikros epochos mumijomis, jie gali būti reanimuojami vėlesnėse epochose ir gali tęsti tą pačią kovą, kurią jie pradėjo pirmą kartą išnirę iš nebūties — kovą su jau egzistuojančia prietarų sistema. Štai kadaise prasidėjęs „krikščionybės" karas su „pagonybe" vis atsinaujina ir tęsiasi po šiai dienai, nuolat reanimuojamas, susipindamas su kitais prietarais, prisitaikydamas prie kitos „laiko dvasios". Tą patį galima pasakyti, pvz., apie „mokslo ir religijos", „socializmo ir kapitalizmo", „materializmo ir idealizmo" ir kitų ideologinių mumijų bei kaukių grumtynes. Praeities kaukės vis ištraukiamos iš istorijos muziejaus, niuansuojamos dabarties kaukių profiliais, bet visada jos lieka tik kaukės ir jų kova yra

tik kaukių kova, kurios tikslas — ne tiesa, o vienos kaukės pergalė prieš kitą.

Kaukių kova nėra kova už tiesą jau vien todėl, kad tiesa atsiranda ne kovoje, o laisvojo žmogaus dialogo su pačiais daiktais ramybėje ir nuolankume. Tiesa ne iškovojama, ji papraščiausiai regima arba praregima. Vienintelė kova, į kurią įsitraukia laisvasis žmogus, yra jo kova su kaukėmis ir kaukės prietarais. Tokia kova yra kiekvieno laisvojo žmogaus sugrįžimas prie pačių daiktų, vadinasi, sugrįžimas į pradžią. Laisvasis žmogus, kad ir kokiais laikais jis gyventų, yra pradžios žmogus. Pradžia čia taip pat turi būti suprasta ne chronologiškai, bet ontologiškai. Grįžti į pradžią laisvajam žmogui visai nereiškia bėgti nuo savo laiko ir savo erdvės, emigruoti į praeities epochas, į istorijos muziejus ir kapinynus ar į priešistorinę egzotiką. Laisvasis žmogus nėra romantikas. Jo pradžia visada yra čia ir dabar; jo sugrįžimas yra grįžimas prie pačių daiktų, emigracija iš kaukės stichijos, tačiau emigracija ne iš vienos kaukės į kitą, o bet kokios kaukės ir paties buvimo su kauke įveika. Laisvasis žmogus kaip asmuo įveikia kaukės stichiją ne išeidamas į tolumą, o sugrįždamas į artumą. Pradžia yra artuma. Vienintelė laisvojo žmogaus vietovė yra „čia ir dabar", jo pradžia yra jis pats kaip asmuo ir jo paties patirtis kaip egzistencinė artimų daiktų ir artimo pasaulio patirtis. Tiesioginė patirtis yra vieninteliai ir tikrieji laisvojo žmogaus namai. Laisvės vietovė yra vietovė šiapus mirtingojo daiktiškosios patirties horizonto. Laisvojo žmogaus mąstymas visada pririštas prie matymo: tai matantis mąstymas. Taigi ir pradžia yra ne tai, kas atsiveria fantazuojančio prisiminimo idealybėje, o tai, kas regima tiesiogiai, mąstančiomis akimis ir reginčiu mąstymu. Kaip tik kaukės žmogus yra tolumos būtybė: jis tolimas ir sau pačiam kaip asmeniui, ir pasaulio daiktams, nuo kurių jį atskiria kaukė ir solipsistinio ideologizmo akiniai. Bet kartu tai reiškia, kad kaukės žmogus neturi tikros artumos ir niekada nesugrįžta į pradžią. Jis gyvena ir mąsto kaip pabaigos būtybė; visos jo pradžios yra pabaiga, ir kiekvieną žingsnį jis pradeda būtent nuo pabaigos, t. y. nuo to, kas jau duota, mumifikuota ir sustingę anonimiškos kaukės, „laiko dvasios", prietaro pavidalais. O svarbiausia yra kaip tik tai, kad kaukės žmogus prietaru ne tik pradeda, bet juo ir baigia, nes prietaras jam yra absoliuti realybė, o akiniai — fatališka lemtis. Kaip tik todėl istorija laisvajam žmogui yra tik kaukių paradas, o pasaulis — maskaradas. Čia ir išryškėja pamatinis skirtumas tarp kaukės

žmogaus ir laisvūno. Kaukės žmogus turi statinę prigimtį; jo gyvenimas, t. y. laiko rėžis tarp gimimo ir mirties, tiksliai sakant, nėra kelias, jeigu keliu laikysime ėjimą iš vienos vietovės į kitą, nuo pirmosios kokybiškai skirtingą vietovę. Paprastai tariant, kaukės žmogus nesikeičia, nes nesikeičia jo kaukė, kurią jam, vos tik gimusiam, uždeda „laiko dvasia". Kaukės žmogus turi biografiją, bet neturi likimo. O likimas, kitaip negu biografija, yra esminis persimainymas kaip iškritimas iš kaukės stichijos ir sugrįžimas į pradžią ir kaip proveržis į laisvės vietovę. Aš jau sakiau, kad laisvė nėra prigimtinis faktas, o yra galimybė. Veikiau priešingai — kaip tik kaukė yra prigimtinis faktas. Vadinasi, ir laisvasis žmogus, kiek jis nulemtas prigimties ir faktiškumo, gimsta dar įspraustas į kaukę. Bet jis iškart išeina į laisvės kelią, kuriame įvyksta esminis persimainymas: kaukės pralaužimas ir sulaužymas. O tai ir yra tas lemtingas žingsnis, kuriuo sugrįžtama į pradžią, prie pačių daiktų. Kadangi toks sugrįžimas yra laisvės judesys, atsinaujinantis kiekvieną einančiojo keliu akimirką, tik laisvasis žmogus, arba asmuo, iš tikrųjų turi likimą. Kelias į pradžią yra jo likimas, ir likimas yra jo kelias. Taigi, kad įsiveržtų į laisvės erdvę ir sugrįžtų į pradžią, žmogus privalo pralaužti kolektyvinio solipsizmo kriauklę, ir tik taip persimainydamas jis tampa laisvūnu. Laisvė visų pirma yra išsilaisvinimas iš kaukės kalėjimo, arba kaukės destrukcija.

Kaipgi įvyksta žmogaus įsiveržimas į laisvės erdvę, kokiu būdu padaromas laisvės judesys ir sugrįžtama į pradžią, prie pačių daiktų artumos? Kas yra tas likimiškas persimainymas? Graikai jį pavadino nuostaba, bet susiaurino šio persimainymo sritį, ją siedami tik su filosofija. Tačiau nuostaba yra ne tik filosofijos, bet ir apskritai visokeriopo sugrįžimo prie pačių daiktų pradžia ir net paties sugrįžimo į pradžią pradžia. Nuostaba yra pradžios pradas ir pradžios vietovė. Ji sutampa su laisvės judesiu; juk kaip tik nuostaba atveria transcendenciją kaip būtį anapus žmogiškojo solipsizmo. Nuostaba nuplėšia kaukę ir nuo žmogaus, ir nuo daikto, ir net visų pirma nuo daikto, esančio artumoje, kurio akivaizdoje ji prabunda. Nuostaba nuima solipsistinius akinius. Ji atveria pačius daiktus kaip daiktus savyje. Kodėl? Visų pirma todėl, kad nuostaba yra asmens pabudimas ir žingsnis į egzistencinės patirties vietovę. Nuostaba yra toks esminis tos patirties elementas, kad jas galima net sutapatinti. Nėra patirties be nuostabos, ir nėra nuostabos be patirties. Nuostaba yra tas praregėjimas kaip matantis mąs-

tymas ir mąstantis matymas. Kiek toks matymas yra mąstantis, tiek jis yra ir klausiantis. Nuostaba yra klausiantis paties daikto regėjimas. Vadinasi, nuostabą galima pavadinti klausimu artumos akivaizdoje, arba, dar geriau, klausimu, nukreiptu į artumą, kurioje stovi daiktas kaip būties čia ir dabar fenomenas. Laisvasis žmogus yra klausimo žmogus. Asmuo ir klausimas yra tapatūs dalykai, nes laisvė ir klausimas irgi yra tas pat. Tuo tarpu kaukės žmogus yra atsakymo žmogus, nes pati kaukė yra kartą ir visiems laikams duotas atsakymas. Laisvojo žmogaus tiesa yra klausimas; kaukės žmogaus tiesa — atsakymas. Laisvės judesys, kaip kaukės sulaužymas, yra šuolis iš atsakymo erdvės į klausimo erdvę. Šioje erdvėje laisvasis žmogus paklausia pačius daiktus kaip pradžią ir pasaulį kaip būtį-anapus-kaukės. Klausimas atveria transcendenciją, nes pats klausimas jau yra kaukės transcendavimas. Taigi mes vėl sugrįžtame prie transcendencijos ir dabar galime pasakyti, kad laisvųjų žmonių padermė gyvena vietovėje, kurios vardas — transcendencija.

Kaip tik šis žodis yra raktas į Heidegerio filosofiją. Jo didžiosios knygos „Būtis ir laikas" pradžioje yra paprasti ir monumentalūs žodžiai: būtis yra absoliuti transcendencija. Jie pasako, kad Heidegeris priklauso keistajai laisvųjų žmonių padermei. Aš minėjau, jog laisvūnai jau vien todėl, kad, laisvės judesiu nusimesdami „laiko dvasios" kaukes, jie atsiveria antlaikiškai transcendencijai, gali atsirasti bet kada ir bet kur. Įžengdami į istoriją, istorijai jie nepriklauso. Laisvųjų žmonių vietovė yra ne istorinė, ne „fizinė", o metafizinė vieta. Šioje vietoje susitinka visi laisvūnai, nes daiktai savyje, prie kurių jie skverbiasi, visada ir visur yra tie patys, nes ta pati, antlaikiška ir antistoriška, yra pradžia, nors tai visai nereiškia, kad pradžia atsiveria kaip grynoji abstrakcija. Priešingai, pradžia visada yra konkreti ir susijusi su žmogaus kaip baigtinės būtybės ribomis. O kadangi mirtingojo ribos nulemtos jo daiktiškumo, toji metafizinė vieta visada artikuliuota daiktiškai, ir laisvė yra ne kas kita, kaip asmens susitikimas su daiktais egzistencinės patirties vietovėje. Šią vietovę aš vadinu vietove šiapus matomo horizonto. Žinoma, laisvųjų žmonių keliai, vedantys į metafizinę vietą, gali būti ir yra labai skirtingi, tokie skirtingi, kad laisvūnai gali neatpažinti vienas kito ir, neigdami kitų laisvųjų žmonių kelius, nepastebėti, kad visi, einantys į metafizinę vietą, yra giminės ir priklauso tai pačiai padermei. Toks neatpažinimas, sukeliantis net vienų laisvūnų kovą su

kitais, yra kaukės kerštas laisviesiems. Grįžti į pradžią laisvasis žmogus gali tikinčiojo, menininko, politiko, filosofo arba mokslininko keliu. Kokiu keliu einama į metafizinę vietą, yra atsitiktinis dalykas, nulemtas laisvūno prigimtinių polinkių ir tos faktiškosios kaukės stichijos, į kurią jis yra bloškiamas tą akimirką, kai ateina į šį pasaulį. Tačiau visi tie iš pirmo žvilgsnio skirtingomis, net priešingomis kryptimis vedantys keliai laisvuosius žmones veda ten pat, į pradžią, prie pačių daiktų, į metafizinę vietą, arba, tariant Heidegerio žodžiais, į absoliučią transcendenciją, pasirodančią vietovės šiapus artumoje ir esančioje šiapus visų žmogiškojo solipsizmo laukų. Filosofija yra tik vienas iš tokių kelių. Bet dabar šis kelias mums yra svarbiausias, nes filosofijos keliu į metafizinę vietą ėjo Martynas Heidegeris. Kuo gi šis kelias yra savitas? Tuo, kad einantys šiuo keliu turi du vedlius: mąstymą ir kalbą. Į metafizinę vietą laisvasis filosofas eina mąstymo ir kalbos keliu. O kadangi nėra mąstymo be kalbos ir kalbos be mąstymo, galima tarti, kad filosofo laisvė prabyla kalbančiu mąstymu arba mąstančia kalba. Ir tai yra pats sunkiausias kelias į pradžią, pats sunkiausias būdas įveikti kaukės solipsizmą ir ideologijos stichiją. Filosofo kelias aiškiausiai atskleidžia visų laisvųjų žmonių tragizmą: kaukę jie turi įveikti naudodamiesi tais įrankiais, kurie atsinešami iš kaukės stichijos ir paženklinti kaukės stigma. Juk galų gale kaip tik kalba yra gimtieji kaukės namai. Visos hominististinio solipsizmo ideologemos ir mitologemos anksčiau ar vėliau įsitaiso į kalbą ir virsta kalbos mumijomis bei mumifikuota kalba. Štai kodėl didžiausias Heidegerio rūpestis buvo kalba. Labai anksti, dar savo kelio pradžioje, Heidegeris aiškiai suvokė didįjį pavojų, slypintį kalboje. Minėtoje knygoje, pačioje jos pradžioje, jis skundžiasi, kad didžiausia kliūtis kelyje į metafizinę vietą, kurią jis vadina būtimi, yra kaip tik kalba. Tarp mąstytojo ir pačių daiktų stovi mumifikuotos kalbos siena, kurią reikia nugriauti. Tačiau ta pati kalba mąstytojui yra ne tik siena, bet ir vienintelis kanalas į metafizinę vietą. Kalba yra lemtingai dviprasmiška: tai prakeikimas, o kartu išganymas. Vadinasi, reikia pralaužti kaukės kalbos sieną, pasipriešinti jos anonimiškumui ir iš nuolaužų sukurti kitą, nekasdienę, individualią kalbą, kuri ir būtų ne kas kita, kaip tiesioginis atvirumas pradžios vietovei. Todėl Heidegeris kuria savo kalbą, iki šiol gluminančią net jo mokinius, neįprastą, konvulsyvią, keistą, tačiau nepaprastai intensyvią ir tikslią. Toji kalba turi išsakyti absoliučią transcendenciją, Heidegerio

vadinamą būtimi, o kartu transcendenciją atverti ir parodyti. Kalba mirtingąjį pastato prie pačių daiktų ir įstato į pradžios vietovę. Visa Heidegerio filosofija yra titaniška pastanga apmąstyti ir išsakyti tai, ką jis vadina būtimi, todėl jo mąstymas gali būti pavadintas būties mąstymu. Heidegerio kelias vingiuoja metafizinės vietos, pavadintos būtimi, link. Kodėl „būtimi"? Kodėl kaip tik „būtis" yra vienintelis Heidegerio apmąstymų dalykas? Juk tradicinės filosofijos požiūriu „būtis" yra pati abstrakčiausia ir tuščiausia kategorija, apimanti tarsi ir viską, o kartu nepasakanti beveik nieko. Kadaise Hėgelis yra išsitaręs, kad grynoji būtis ir grynasis niekas yra tas pat, o Šopenhaueris tiesiog tyčiojosi iš tų filosofų, kurie iš šio žodžio-chimeros tikisi išgvildenti kokį nors kiek konkretesnį turinį. Būtis yra chimera. O gal ir monumentali kaukė. Ar Heidegeris šito nežino? Akivaizdu, kad žino labai gerai. Negana to, jis pats nuolat pabrėžia, kad tradiciškai, t. y. kaip kaukė, suvokiama būties kategorija yra visiškai tuščia ir nebyli. Tad kodėl vis dėlto „būtis"? Kaip tik šis žodis atskleidžia Heidegerio kelio į metafizinę vietą unikalumą. Jau sakyta, kad laisvųjų žmonių šuolis į laisvę visų pirma yra kaukės sulaužymas. Šiaip ar taip, tačiau visada ir visur kaukė yra tas tramplinas, nuo kurio atsispiriama šokant į pradžios vietovę. Kadangi kaukė visada istoriška ir paženklinta „laiko dvasios" antspaudu, kiekvienas laisvūnas turi įveikti tik jam primestą kaukę, lemiančią jo kelio į metafizinę vietą unikalumą, šiuo atveju — filosofinę kalbą. Heidegeriui irgi teko gyventi istoriškai savitos kaukės stichijoje ir iš tos stichijos išsiveržti. Istoriškai konkrečios kaukės stichiją aš vadinu situacija. Tą situaciją, kurioje gyveno Heidegeris, galima pavadinti panhominizmo arba hominístinio solipsizmo epocha. Joje gyvename ir mes, tai mūsų epocha. Šios situacijos formulė labai paprasta: visa, kas „yra", yra žmogus. Dvi monumentaliosios šios epochos kaukės vadinamos mokslu ir technika. Tačiau pabrėžkime, kad šie pavadinimai yra būtent kaukės, slepiančios tikrąją šios epochos prigimtį, tik apgaulingas paviršius, maskuojantis nuo to paviršiaus atitrūkusią ir paprasta akimi neregimą gelmę. Panhominizmo epocha yra perdėm apgaulinga, nes ji yra totalinės ideologizacijos metas. Panhominizmas sutampa su panideologizmu. Šioje epochoje kaukė tampa absoliutu ir visuma; kaukė yra šių laikų „substancija", tikroji jos gelmė. Baisiausia yra kaip tik tai, kad kaukė nebėra tik paviršius; baisiausia, kad kaukė prasismelkia į giliausius esinijos gelmenis. Kaukė yra ir tai,

kas regima, ir tai, kas neregima, kaukė yra reiškinys ir esmė, tikrovė ir galimybė, imanencija ir transcendencija, artuma ir toluma. Kaukės totalumas visų pirma pasireiškia tuo, kad žmogus, suvoktas grynai biologiškai kaip anonimiška rūšis, yra laikomas absoliučiu esinijos pradu ir pagrindu. Esinija hominizuojama nuo viršaus iki apačios, agresyviai sunaikinama bet kokia transcendencija, nebeleidžiama būti niekam, kas būtų kaip ne-žmogus. Nebepaliekama vietos jokiam transcendentui, kaip būčiai-anapus-žmogaus. Visa, kas nori atsispirti panhominizmo monstrui, kas stengiasi išlaikyti savo ne-žmogiškumą, vadinasi, transcendentiškumą, paskelbiama esant tik regimybe ir netiesa, t. y. tik iškreiptos sąmonės padariniu, ideologija. Panideologistinė epocha ideologijos kaukę uždeda net tam, kas yra ideologijos priešingybė,— transcendencijai, arba būčiai-anapus-žmogaus. Visa, kas dar yra nežmogiškumo modusas, paskelbiama esant „vertybe", t. y. potencialiu žmogiškumu, anoniminio hominizmo simboliu. Viskam leidžiama būti tik tiek, kiek tai naudinga panhominizmo monstrui, žmogui apskritai kaip Didžiajam Anonimui. Šiam monstrui aukojamas ir paskiras žmogus kaip individas ir asmuo; jis tampa Didžiojo Anonimo vergu ir „medžiaga". Negana to, panhominizmo girnos sumala ne tik daiktus-anapus-žmogaus, bet ir tuos metafizinius daiktus, kurie praeities žmonėms tarsi simbolizuodavo metafizinę vietą, o kartu parodydavo kelią į transcendenciją kaip būtį anapus žmogiškojo solipsizmo kriauklių. Net Dievas tampa tik panhominizmo kauke ir Didžiojo Anonimo simboliu, taigi žmogaus vergu ir žaisleliu. Dievui dar leidžiama būti tik kaip žmogui naudingai funkcijai, t. y. kaip vertybei. Visa esinija, buvusi, esama ir būsima, matuojama tik-žmogaus masteliu. Viskam per prievartą uždedama tik-žmogiškumo kaukė; visa, kas yra, uždaroma į agresyvaus hominizmo kalėjimą. O tai ir reiškia, kad visi daiktai, atsiveriantys dabartyje ir vadinami „gamta", ir visi esiniai, atsiverinatys iš praeities ir vadinami „istorija", tampa tik kaukėmis. Monumentaliausia kaukė, kaip Didžiojo Anonimo simbolis bei metafora, yra vadinama „pasauliu", o pasaulis suvokiamas tik kaip žmogaus nuosavybė ir žmogaus pasaulis; pasaulio tapsmas — kaip *Welt-Geschichte,* pasaulis-istorija. Visi panhominizmo gadynės transcendentai yra tik žmogaus gaminiai, vadinasi — pseudotranscendentai. Bet keisčiausia yra tai, kad panideologizmo epocha tariasi esanti tokia epocha, kurioje įveiktos visos ideologijos, taigi ant kaukės uždedama dar viena kaukė. Kaip tik šiuo požiūriu, ir

ypač šiuo, kaukė yra ir šios epochos paviršius, ir jos gelmė.

Dabar bus kiek aiškesnis ryžtingas Heidegerio posūkis į tuščiausią realybę ir abstrakčiausią kategoriją, vadinamą būtimi. Jei visi galimi esiniai yra kaukės, proveržis anapus solipsistinės kriauklės į metafizinę vietą turi būti suvokiamas kaip žingsnis anapus visų esinių, į gryną, išdaiktintą transcendenciją. Užtat visai neatsitiktinai savo transcendenciją Heidegeris vadina *absoliučia*, t. y. nesusijusia su kokia nors daiktiškąja ar pseudodaiktiškąja esatimi. Heidegerio būtis visų pirma yra negatyvi; ją reikia suprasti kaip šuolį anapus visų galimų kaukių ir anapus kaukės apskritai. Transcendencija kaip būtis paprasčiausiai yra kaukės paneigimas ir kaukės antipodas. Užtat visos Heidegerio filosofijos ašis yra vadinamoji būties ir esinio dvisklaida (Zweispalt). Kadangi visi esiniai yra kaukės, būtis neturi būti sutapatinta su jokiu esiniu. Būtis nesutampa su esiniu. Ji transcendentiška esiniui apskritai, kad ir koks jis būtų, kad ir kokią kaukę jis dėvėtų. Būtis turi būti atskirta nuo esinio ir suvokta kaip ji pati — tokia pamatinė Heidegerio mintis. Bet kodėl gi taip, kodėl būtis taip radikaliai priešstatoma esiniui? Kodėl Heidegeris suformuluoja savo kategorinį imperatyvą, reikalaujantį išgryninti pačią būtį? O tai galima padaryti tik ją atskyrus nuo esinio. Ar jau savaime neaišku, kad būtis yra ne tas pat, kas esinys? Ne, atsako Heidegeris, būtis pačia savo prigimtimi yra linkusi susitapatinti su esiniu ir užsidėti esinio kaukę. Būtis slepiasi, ir slepiasi būtent po esinio kauke. Iš esmės būtis pasvirusi esinio pusėn, nes būtis mirtingajam visada pasirodo tik kaip esinio būtis (Sein des Seienden). Pamatinis būties bruožas yra paslėptis (Verbergung), taigi tas mūsų jau minėtas kaukės sindromas ir kaukės ilgesys. „Būtyje ir laike" Heidegeris bando atskleisti būties slėpimosi mechanizmus, juos interpretuodamas žmogaus atvirumo būčiai horizonte. Būtis pasislepia nuo žmogaus visų pirma todėl, kad žmogaus egzistencija skleidžiasi viduje pasaulio, kuriame jis susiduria su įvairiausiais daiktais, jam pasirodančiais reikmeniškumo, t. y. instrumentinio vartojimo, horizonte. Žmogaus egzistencijos pamatinis bruožas yra rūpestis (Sorge). Susirūpinęs savo, visų pirma savo ir tik savo egzistencijos išsaugojimu, žmogus nupuola į pasaulį prie manipuliuojamų ir vartojamų reikmenų ir užmiršta pačią būtį, kuri niekada neatsiveria ir negali atsiverti instrumentinio vartojimo horizonte ir sutapti su tokio vartojimo objektu — daiktu kaip reikmeniu. Taip būčiai uždedama vartojimo objekto kaukė. Bet tai dar ne viskas. Pačiame žmo-

guje slypi tarsi kokia baimė atsiverti pačiai būčiai. Ši baimė ir sukelia kaukės sindromą ir pažadina kaukės ilgesį. Žmogus bijo laisvės, bijo akistatos su pačiais daiktais; jis bijo įsiasmeninti, tapti asmeniu ir praregėti būtį-anapus-žmogaus savo akimis, be anoniminių akinių. Kaip baigtinė ir ribotų galių būtybė, suvokianti savo baigtinumą, žmogus jaučia siaubą nežmogiškos ir nesužmogintos realybės akivaizdoje. Kadaise ši baimė buvo vadinama Dievo baime. Būtis — absoliuti transcendencija — prieš jo akis iškyla kaip grėsminga tuštuma ir kaip stingdanti Nieko praraja, nes mirtingajam Niekas sutampa su tuo, kas nėra koks nors vidupasauliškasis daiktas, arba esinys. Bėgdamas nuo akistatos su transcendencija, žmogus slepiasi nuasmenintoje kasdienybėje, *das Man* stichijoje, t. y. godžiai užsideda anonimišką žmogiško solipsizmo kaukę, mąsto ir elgiasi kaip „visi kiti", pasineria į mumifikuotos kalbos — šnekalų (Gerede), neregin-čio spoksojimo — smalsulio (Neugier) ir bet kokią asmeninę atsakomybę nusimetančio lengvumo — dviprasmybės (Zweideutigkeit) būseną ir veikseną. Būtis nuo žmogaus pasislepia todėl, kad pats žmogus slepiasi nuo būties. Laisvės baimė kartu yra ir būties baimė. Kaukės ilgesys lemia tai, kad pati būtis užsideda kaukę ir susitapatina su esiniu. Kasdienybės žmogus ir žmogus kasdienybėje praranda būtį ir ją užmiršta. Mirtingojo lemtis šioje žemėje — būties užmarštis ir neautentiška egzistencija. Žmogaus veiksmo ir žiūros horizonte lieka tik tarsi-būties fantomai.

Bet jeigu būties negalima surasti kasdienybės pasaulyje, jeigu bet koks esinys tik paslepia būtį, tik ją iškreipia ir žmogų bloškia būties užmarštin, jeigu esinių visuma nėra toji vieta, ku būtų galima sugrįžti į pradžią, prie pačių daiktų, kyla klausimas, ar būtis išvis kaip nors pasiekiama, ar ji kaip nors gali pasirodyti, būti pamatyta ir apmąstyta. Šiaip ar taip, aišku yra viena: pamatyti būties apskritai neįmanoma, nes tai, kas matoma, visada yra koks nors daiktas arba koks nors esinys. Žiūra gali būti juslinė — ir tada mes matome juslinius daiktus,— bet žiūra gali būti ir antjuslinė — ir tada mes regime antjuslinius daiktus: abiem atvejais — daiktiškai įformintą realybę; tokią realybę Heidegeris ir vadina esiniais. O esiniai paslepia būtį; vadinasi, bet kokia žiūra žmogų atitveria nuo būties. Žiūros koreliatas visada ir visur yra ne būtis, o solipsistinė kaukė. Mąstymas, orientuotas į žiūrą, taip pat negali atverti būties, nes toks mąstymas neišvengiamai yra daiktiškas. Būties mąstymas neturėtų būti įsižiūrintis mąstymas. Tad koks jis turėtų

būti? Į šį klausimą Heidegeris atsako visai aiškiai: būties mąstymas turėtų būti įsiklausantis. Tik klausa mums atveria nedaiktišką realybę ir nuo pasaulio ekrano nutrina bet kokio esinio kontūrus. Žinoma, Heidegeris turi galvoje ne kasdienę, juslinę, klausą, kurios erdvėje mes girdime tik pasaulio daiktų triukšmą ir šnekalus, taigi liekame pririšti prie esinių ir nepasiekiame būties kaip absoliučios transcendencijos. Kad išgirstume būties bylojimą, privalome įsiklausyti į kalbą, tik kalba yra būties namai — toks pamatinis Heidegerio teiginys. Bet ir vėl, jeigu įsiklausoma į kasdienybės kalbą, būties balso neišgirstama; nes toji kalba, išsiskleidžianti *das Man* ir pasaulio anonimikos stichijoje, byloja tik apie esinius, tiksliau sakant, tik apie žmogaus santykius su esiniais. Tai kaukės kalba. Vadinasi, reikia įsiklausyti į nekasdienę kalbą, į tuos žodžius, kuriuos ištaria žmonės, nuolat gyvenantys kalbos namuose, t. y. tie, kuriems kalba yra ne paprastas instrumentas, perduodantis pragmatinę informaciją, o tikslas savaime. Tokie žmonės yra filosofai ir poetai. Kaip tik jiems kalba yra ne priemonė, o tikslas, ne gatavų, sudaiktėjusių šablonų rinkinys, o nuolat gyva sakmė. Tik tie žmonės prašnekina kalbą, ir užuot uždariusi į kaukės kalėjimą, ji praneša apie būtį. Filosofo ir poeto sakmė atveria absoliučią transcendenciją. Štai kodėl brandžiajam Heidegeriui vienintelis kelias į būtį yra hermeneutika — įsiklausymas į didžiųjų mąstytojų ir didžiųjų poetų sakmę. Sugrįžimas į pradžią suvokiamas kaip žingsnis į filosofijos istoriją. Ten, praeities mąstytojų rašmenyse, galima tikėtis išskaityti ir atgaivinti įšaldytus prabilusios būties pėdsakus. Ir, žinoma, tokie pėdsakai turi būti ryškiausi pirmųjų, vadinasi, pirmapradiškų mąstytojų sakmėje, nes kaip tik istorinėje pradžioje turėtų ryškiausiai byloti ontologinė pradžia, dar neužgožta sukauptos, sustingusios, vadinasi, kaukėtos kalbos masyvo. Sakmės daugiausia ten, kur mažiausia kalbos. O tokia yra graikų kalba, ir visų pirma seniausiųjų graikų, ikisokratikų Anaksimandro, Heraklito, Parmenido ir kitų didžiųjų sakmės meistrų filosofemos. Įsiklausydamas į šių filosofų sakmę, Heidegeris tikisi išgirsti pačios būties bylojimą. Ir ką gi jis išgirsta? Deja, labai nedaug. Pasirodo, kad filosofija prasideda būties užmarštimi. Būties mąstymo istorinė pradžia pasirodo esanti ne kas kita, kaip atotrūkis nuo ontologinės pradžios, o kartu emigravimas iš tos vietovės, kurioje gyvena patys daiktai ir absoliuti transcendencija, t. y., tariant Heidegerio žodžiais, pati būtis. Būties mąstymas iškart virsta metafizika. O metafizikos istorija yra vis gilėjančios būties užmarš-

ties istorija. Toks didysis tradicinės filosofijos paradoksas. Visi didieji mąstytojai stengėsi atsiverti būčiai ir mąstyti būtį. Negana to, visi jie gerai suprato, kad būtis yra transcendentiška šio pasaulio daiktams, kad esinio būtis nesutampa su pačiu esiniu, kad mąstytojas, ieškantis pačios būties, privalo peršokti esiniją, juslinį pasaulį, orientuodamasis į „meta", „trans" arba anapusę realybę. Tačiau, deja, įsiskverbę į anapus, visi metafizikai ten rasdavo iš esmės tą patį, ką turėdavo jau šiapus,— esinį. Fizinį esinį, arba juslinį daiktą, jie pakeisdavo metafiziniu esiniu, arba antjusliniu daiktu, tačiau visada ir visur likdavo pririšti prie esinio ir prie daiktiškai orientuotos žiūros. Būtis buvo sutapatinta su metafiziniu esiniu. Taigi būtis buvo suvokta kaip transcendencija, bet ne kaip *absoliuti* transcendencija. Tačiau jeigu metafizika būties neišdaiktino ir nesuvokė būties skirtingybės nuo esinio, jai buvo lemta likti kaukės viešpatijoje, nes esinys, kad ir koks jis būtų, juslinis ar antjuslinis, vis tiek yra tik kaukė, paslepianti būtį, bet ne pati būtis. Tos kaukės buvo įvairios ir mąstytojų įvardijamos nevienodai. Tai Platono idėja, Aristotelio forma, viduramžių filosofų Dievas, substancija, Leibnico monados, Kanto „patirties objektai", Nyčės „vertybės" ir t. t. Tačiau visada ir visur būtis pasirodydavo ne kaip ji pati, o tik kaukės pavidalu. Štai kodėl metafizikos istorija, esanti lemtinga būties užmaršties išsklaida ir vis gilėjanti būties užmarštis, yra Vakarų filosofijos ir net visos Vakarų kultūros likimas. Kaukė nugali būtį, atsistoja jos vieton ir paslepia transcendencijos vietovę. Mirtingajam belieka klaidžioti solipsizmo klystkeliais. Įsiklausęs į didžiųjų mąstytojų sakmę, Heidegeris išgirdo ne būties bylojimą, o kaukės veblenimą. Teisybė, kai kur, ypač senojoje graikų kalboje, jam pavyko surasti keletą žodžių, lyg ir išsaugojusių pačios būties bylojimo aidą. Visų pirma tai žodis *alētheia,* graikams — tiesa, o Heidegeriui — nepaslėptis (Unverborgenheit).

Taigi: nepaslėptis. Štai kur vedė Heidegerio, *šio* laisvojo žmogaus, kelias. Štai kaip jis sugrįžta į pradžią, prie pačių daiktų, į absoliučios transcendencijos vietovę. Keisčiausia, kad šioje vietovėje nebėra jokių daiktų. Tai būtent be-daiktė vietovė, vadinasi, tokia vietovė, kurioje, tiksliai sakant, nieko nėra. Vadinasi, tai išvis ne vietovė. Tai pripažįsta ir pats Heidegeris, primygtinai pabrėždamas, kad būtis ir niekas yra tas pat. Būtis yra niekas. Grėsmingi žodžiai, nejaukiai skambantys, jeigu į juos gerai įsiklausoma. Panideologizmo epochoje, kur visa, kas „yra", yra tik panhominiistinio

solipsizmo fantomai ir transcendencijai aklo žmogaus kaukės, visi keliai į būtį užkirsti. Jie apaugę nihilizmo ir tarsi-būties piktžolėmis. Negana to, panhominėstinė agresija sunaikina pačią būtį: žmogus ne tik užmiršta būtį, bet ir paverčia ją niekingu Nieku. Žmogus krinta į nebūties prarają, šį baisų kritimą užmaskuodamas tarsi-būties kaukėmis. Šioje epochoje laisvasis žmogus gali padaryti tik vieną judesį, vedantį į pradžią: demaskuoti tarsi-būties iliuzijas, nuplėšti tarsi-būties kaukę ir parodyti, kad už jos nieko nėra, kad anapus kaukės driekiasi nebūties dykuma. Juk Heidegerio „nepaslėptis" neatveria nieko pozityvaus ir šia prasme — nieko būtiško. Tai tiesiog demaskavimas, kaukės kaip paslėpties sulaužymas ir žingsnis anapus kaukės. Nepaslėptis yra paprasčiausiai ne-kaukė ir nieko daugiau, nes kaukė, pasirodo, nedengia nieko, kas būtų *kita* kaukės atžvilgiu, kas, pavyzdžiui, būtų tikrasis veidas. Pasirodo, kad to tikrojo veido išvis nėra, kad kaukė ir yra panhomininistinio pasaulio tikrasis veidas.

Taigi kur veda Heidegerio parodytas kelias? Kad jis kažkur veda, yra akivaizdu, bet taip pat akivaizdu, kad jis niekur neatveda, arba atveda į Nieką. Žinoma, tai ne paties Heidegerio kaltė, nes jis, kaip laisvasis žmogus, buvo pasmerktas tiesai, o panhominėstinio pasaulio tiesa yra kaip tik tokia: žiojėjanti tuštumos praraja ir iš jos dėbsančios niekingo Nieko akys. Panhominėstinio pasaulio prigimties nihilistinis neigimas pats gali būti nihilistinis,— ir toks kaukės neigimas tapo Heidegerio (ir ne tik jo) lemtimi. Jį galima suprasti. Kaip kaukės žmogų kausto laisvės baimė, taip laisvąjį žmogų kausto kaukės baimė. Ir ta baimė gali atvesti prie tuštumos, tapti negatyvi ir destruktyvi. Susisaistymo su kauke neigimas gali virsti bet kokio susisaistymo neigimu ir paversti karikatūra pačią laisvę. Juk laisvė nuo kaukės, kaip ir apskritai laisvė-nuo, negatyvi laisvė, dar nėra tikra laisvė, nes tikroji laisvė, šiaip ar taip, yra susaistyta ir galų gale yra ne kas kita, kaip asmens susisaistymas. Laisvasis žmogus pats susaisto savo negatyviąją laisvę ir padaro ją pozityvią, t. y. ją apriboja ir įformina. Tikroji laisvė transcenduoja visas kaukes, visus anoniminius prievartinius saitus, bet paties transcendavimo ji neabsoliutina. Grynojo transcendavimo absoliutinimas yra destrukcija. Transcendavimas turi būti įformintas, įdaiktintas ir virsti savo priešingybe — daiktiškai įformintu transcendentu. Tik tokio transcendento vietovė gali tapti mirtingojo būties namais. Tad ne kalba, o daiktai ir daiktiškai artikuliuota vietovė yra mirtingojo būties

namai. Ir ne klausa, o būtent žiūra, atverianti tiesiogiai regimus, artimus ir pažįstamus daiktus, yra tikriausias saitas, mirtingąjį surišantis su būtimi. Vienintelė pozityvi transcendencija panhominisinio solipsizmo kaukės atžvilgiu yra daiktai, ir visų pirma artimi daiktai, atsiveriantys egzistencinės patirties vietovėje. Tik tuose daiktuose mes galime surasti absoliučią metafizinę vietą, kuri yra ir tiesa, ir gėris, ir grožis. Transcendencija atsiveria čia ir dabar, kaip daiktų artuma ir artimų daiktų būtis-anapus-žmogaus. Visos kitos transcendencijos yra tarsi-būties fantomai, pseudotranscendentai, žmogų pasmerkiantys metafizinei vienatvei ir jokių ribų, jokio saiko nepripažįstančios savivalės siautėjimui. Pozityvi mirtingojo laisvė išsiskleidžia kaip savivalės apribojimas transcendentiškais daiktais, vadinasi, kaip daiktiškojo būties fenomeno statyba. Būtis be daiktų ir tiesiogiai regimų daiktiškųjų formų kosmoso iš tikrųjų yra niekingas Niekas, vadinasi, tik nihilistinė laisvės karikatūra, paneigianti ir nuprasminanti pačią mirtingojo laisvę. Eidamas savo keliu, Heidegeris nepriėjo iki pozityvios laisvės vietovės, nes laisvė irgi turi tėvynę. Tai reiškia, kad jis nepriėjo ir prie būties kaip būties fenomeno būties, atsiverianćios mirtingojo pradžios ir artumos vietovėje. Laužydamas panhominisinio solipsizmo kaukes, Heidegeris žengė tik pirmąjį, nihilistinį, žingsnį, todėl jo metafizinė vieta pasirodė esanti visiškai tuščia. Žinoma, šis žingsnis yra būtinas, jį privalo žengti kiekvienas laisvasis žmogus, pralaužiantis kaukės kalėjimo sienas. Bet jei šis žingsnis užtrunka, patenkama į klystkelius. Antrasis žingsnis turėtų būti toks, kuris įveiktų nihilizmą ir kaukės dykumoje sukurtų būties oazę. Ši oazė ir yra metafizinė vietovė. Tokioje vietovėje būtis įstatoma į daiktus-anapus-žmogaus, taip įgyjančius substancinį svorį ir formos individualumą. Tik tokie, substanciniai ir individualūs, daiktai (ir daiktai-žmonės) gali būti mirtingojo kaip asmens dialogo su būtimi partneriai. Vadinasi, mirtingojo laisvės ir būties vieta yra substancinių individų kosmosas. Mirtingojo santykis su šiuo kosmosu yra nuostaba, tiesiogiai mąstančios matančios patirties ribose atverianti jusliškai akivaizdžius daiktus. Tik daiktai yra absoliučios transcendencijos vieta. Daiktai be žmogiškųjų kaukių. Daiktai kaip būties fenomenai.

Arvydas Šliogeris

Studijos
ir straipsniai

KANTAS
IR METAFIZIKOS PROBLEMA

Ketvirtas skirsnis

PAKARTOTINIS METAFIZIKOS PAGRINDIMAS

Pamatinės problemos pakartojimą mes suprantame kaip atsklaidą jos pirmapradžių iki tol paslėptų galimybių, kurių gvildenimas ją pakeičia ir tik taip išlaiko jos probleminį turinį. Tačiau išlaikyti kokią nors problemą reiškia išlaisvinti ir apmąstyti tas jos vidines galias, kurios ją nulemia kaip pamatinę ir esminę problemą.

Pakartoti galimybes kaip tik ir nereiškia suvokti tai, kas įprasta, kuo remiasi „pagrįstas požiūris", kuris gali „kam nors praversti". Tokia galimybė visada yra net per daug tikroviška, kiekvieno nučiupinėta viešpataujančioje banalybėje. Šia prasme galimybė kaip tik ir trukdo tikram pakartojimui, vadinasi, ir tikram santykiui su istorija.

Teisingai suvoktas metafizikos pagrindimo pakartojimas iš pradžių privalo aiškiai suprasti tai, kokia yra aukštesniojo, t. y. šiuo atveju kantiškojo, [metafizikos pagrindimo] tikroji išvada. Kartu turi būti ieškoma metafizikos pagrindimo „Grynojo proto kritikoje", ir priklausomai nuo to, kaip bus apibrėžta tai, kas surasta, turi būti išsiaiškinta, kiek toli siekia bet kokį pakartojimą konkretinantis galimybės supratimas ir ar jis yra išaugęs iš to, kas pakartojama.

A. Metafizikos pagrindimas antropologijoje

§ 36. Kantiškojo metafizikos pagrindimo pagrindas ir išvada

Apžvelgiant atskiras kantiškojo pagrindimo stadijas, tapo aišku, kad galų gale šis pagrindimas atveda

prie transcendentalinės vaizduotės galios kaip ontologinės sintezės, t. y. transcendencijos, vidinės galimybės pagrindo. Ar toks pagrindo konstatavimas, t. y. pirmapradiškesnė jo kaip laikiškumo interpretacija, yra kantiškojo pagrindimo išvada? Ar jo pagrindimas atveda prie ko nors kito? Žinoma, minėto rezultato konstatavimas nereikalavo pastangų tą pagrindimą pateikti kaip nuoseklų vidinį vyksmą. Pakako pateikti atitinkamas citatas apie transcendentalinės vaizduotės galios pamatinę funkciją transcendentalinėje dedukcijoje ir transcendentaliniame schematizme. Bet jeigu išvada nėra žinojimas, kad pagrindas yra transcendentalinės vaizduotės galia, ką dar tada privalo duoti pagrindimas?

Jeigu pagrindimo išvada nesutampa su jo „rezultatu", tada dera kelti klausimą, ką gi pagrindimas, kaip vidinis vyksmas, duoda metafizikos pagrindimo problemai spręsti? Kas įvyksta kantiškajame pagrindime? Bent jau štai kas: ontologijos vidinės galimybės pagrindimas pasirodo kaip transcendencijos, t. y. žmogiškojo subjekto subjektyvumo, atodanga.

Klausimas apie metafizikos esmę yra klausimas apie žmogaus „sielos" pamatinių galių vienį. Kantiškasis pagrindimas duoda štai ką: metafizikos pagrindimas yra klausimas apie žmogų, t. y. antropologija.

Tačiau ar, pirmą kartą bandant pirmapradiškiau suvokti kantiškąjį pagrindimą *, mums pavyko sugrįžti prie jo antropologijos? Žinoma, pavyko tiek, kiek tapo aišku, kad tai, ką antropologija duoda pažinimo ir jo dviejų šaltinių interpretacijai, pirmapradiškiau gali būti nušviesta kaip tik remiantis grynojo proto kritika. Tačiau dabar iš to plaukia tik tai, kad toji Kanto išplėtota antropologija yra ne grynoji, o empirinė, todėl neatitinka transcendentalinės problematikos. Kaip tik tai dabar skatina reikalavimą sukurti tinkamą, t. y. „filosofinę antropologiją", kad būtų įgyvendinti metafizikos pagrindimo tikslai.

Kad kantiškojo pagrindimo išvada glūdi būtino antropologijos ir metafizikos ryšio įžvalgoje, galima

* Plg. šios knygos § 26, p. 119 ir toliau.

nedviprasmiškai įrodyti net remiantis paties Kanto žodžiais. Kanto metafizikos pagrindime siekiama pagrįsti „metafiziką kaip galutinį tikslą", kaip *metaphysica specialis*, kuri susideda iš trijų disciplinų — kosmologijos, psichologijos ir teologijos. Tačiau pagrindimas kaip grynojo proto kritika privalo suprasti metafizikos giliausią esmę; kita vertus, metafizika kaip „prigimtinis žmogaus polinkis" turi būti suvokta jos galimybių ir ribų požiūriu. O giliausioji žmogaus proto esmė pasireiškia per tuos interesus, kurie tą protą kiekvieną kartą išjudina kaip žmogaus protą. „Visi mano proto interesai (ir spekuliatyvieji, ir praktiniai) susisieja šiuose trijuose klausimuose:

1. Ką aš galiu žinoti?
2. Ką aš privalau daryti?
3. Ko aš galiu tikėtis?" *

Bet šie trys klausimai yra tokie, kuriems pavaldžios trys tikrosios metafizikos, kaip *metaphysica specialis* disciplinos. Žmogiškasis žinojimas apima gamtą plačiausia prasme, kaip visa tai, kas yra (kosmologija); darymas yra žmogaus veiksmai ir apima jo asmenį bei laisvę (psichologija); tikėjimas nukreiptas į nemirtingumą kaip palaimą, t. y. į susivienijimą su Dievu (teologija).

Tačiau šie trys primapradžiai interesai žmogų apibrėžia ne kaip gamtiškąją būtybę, o kaip „pasaulio pilietį". Jie yra „pasaulio piliečio" filosofijos objektas, t. y. sudaro tikrosios filosofijos sritį. Todėl savo logikos paskaitų įvade, kur išskleidžiama filosofijos apskritai sąvoka, Kantas sako: „Pasaulio piliečio filosofijos sritis gali būti apibūdinta tokiais klausimais:

1. Ką aš galiu žinoti?
2. Ką aš privalau daryti?
3. Ko aš galiu tikėtis?
4. Kas yra žmogus?" **

---

* A 804 f., B 832 f. (A — I. Kanto „Grynojo proto kitikos" pirmasis leidimas, išėjęs 1781 m., B — antrasis leidimas, 1787 m. — *Red.*)

** W W (Cass.), VIII, S. 343. (Čia nurodomi E. Kasirerio parengti I. Kanto raštai: Immanuel Kants Werke / Hrsg. von E. Cassirer.— Berlin, 1912—1923.— Bd. 1—11.— *Red.*)

Čia, šalia minėtų trijų klausimų, atsiranda ketvirtas. Tačiau ar šis ketvirtas klausimas apie žmogų nėra pridėtas prie trijų pirmųjų tik išoriškai, todėl nereikalingas,— juk galima manyti, kad *psychologia rationalis* kaip *metaphysica specialis* disciplina kaip tik ir nagrinėja žmogų?

Tačiau Kantas šį ketvirtą klausimą prie trijų pirmųjų prideda ne šiaip sau, o sako: „Bet galų gale visa tai galima priskirti antropologijai, nes pirmieji trys klausimai siejasi su paskutiniuoju" *.

Taigi pats Kantas nedviprasmiškai išsakė tikrąją savojo metafizikos pagrindimo išvadą. Pakartotinis bandymas pagrįsti šitaip tampa aiškia nuoroda į savo uždavinį. Tiesa, apie antropologiją Kantas kalba tik apskritai. Tačiau remiantis tuo, kas pasakyta, jau nebekyla abejonė, kad tik filosofinė antropologija gali perimti tikrosios filosofijos, *metaphysica specialis,* pagrindimą. Ar kantiškojo pagrindimo pakartojimas kaip tik todėl neturi būti suprastas kaip „filosofinės antropologijos" sisteminė išsklaida; ar tai nėra tikrasis pagrindimo uždavinys, kurį sprendžiant iš pradžių turi būti apibrėžta antropologijos idėja?

§ 37. Filosofinės antropologijos idėja

Kas priskirtina filosofinei antropologijai? Kas apskritai yra antropologija ir kaip ji tampa filosofine? Antropologija vadinamas žmogaus pažinimas. Ji apima visą žmogaus, kaip savitos kūniškos sieliškos dvasinės būtybės, prigimtį. Tačiau į antropologijos sritį patenka ne tik paprasčiausiai konstatuojamos žmogaus kaip šios apibrėžtos rūšies, skirtingos nuo gyvūnų ir augalų, savybės, bet ir jo slapti polinkiai, charakterio, rasės ir lyties skirtumai. Ir kadangi žmogus reiškiasi ne tik kaip gamtinė būtybė, bet kartu veikia ir kuria, antropologija privalo stengtis suvokti ir tai, ką žmogus, kaip veikiantysis, „iš savęs padaro", gali ir privalo padaryti. Jo galia ir prievolė galų gale remiasi pama-

* Ten pat.— P. 344.

tinėmis nuostatomis, kurias žmogus kaip toks gali prisiimti ir kurias mes vadiname „pasaulėžiūromis"; jų psichologija apima žmogaus pažinimo visumą.

Ką antropologija — kaip somatinė, biologinė ir psichologinė žmogaus teorija, kaip charakteriologija, psichoanalizė, etnologija, pedagoginė psichologija, kultūrinė antropologija ir pasaulėžiūrų tipologija — suvienija turinio požiūriu, tas yra iš esmės skirtinga klausimų kėlimo tipo, pagrindimo pobūdžio, dėstymo manieros, išraiškos formos ir pagaliau vyraujančių prielaidų požiūriu. Kadangi visa tai ir, be to, esinių visuma apskritai, šiaip ar taip, gali būti susiejama su žmogumi ir todėl gali būti priskirta antropologijai, pastaroji tampa tokia visa apimanti, kad jos idėja lieka visiškai neapibrėžta.

Mūsų dienomis antropologija jau seniai nėra tik tam tikros disciplinos pavadinimas; šis žodis pažymi žmogaus požiūrio į save ir į esinių visumą tam tikrą pamatinę tendenciją. Remiantis šiuo pamatiniu požiūriu, kas nors yra pažinta ir suprasta tik tada, kai surastas antropologinis paaiškinimas. Antropologija siekia ne tik atskleisti tiesą apie žmogų, bet šiuo metu pretenduoja spręsti apie tai, ką apskritai gali reikšti tiesa.

Jokia epocha nežinojo apie žmogų tiek daug ir tokių įvairių dalykų kaip dabartinė. Jokia epocha žinojimo apie žmogų nepateikė tokiu griežtu ir patraukliu pavidalu kaip dabartinė. Jokia praeities epocha šio žinojimo nepajėgė pateikti taip greitai ir lengvai kaip dabartinė. Tačiau sykiu jokia epocha apie žmogų nežinojo mažiau negu dabartinė. Jokiai epochai žmogus nebuvo tapęs toks problemiškas kaip mūsų *.

Tačiau ar kaip tik toks antropologinis klausimo platumas ir jame slypintis nerimas negalėtų būti paskata atsirasti filosofinei antropologijai; ar jis negalėtų suteikti ypatingos energijos pastangoms ją sukurti? Ar, skleidžiant filosofinės antropologijos idėją, negalima

* Plg. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos.— 1928.— S. 13 f.

sukurti tokios disciplinos, kurioje susitelktų visa filosofija?

Prieš daug metų Maksas Šėleris yra kalbėjęs apie tokią filosofinę antropologiją: „Tam tikra prasme visos svarbiausios filosofijos problemos gali būti sutelktos į klausimą, kas yra žmogus ir kokią metafizinę vietą bei padėtį jis užima būties, pasaulio ir Dievo visumoje" *. Tačiau kaip tik Šėleris ypač aiškiai pažymėjo, kad įvairūs žmogaus esmės apibrėžimai negali būti paprasčiausiai pateikti vienu bendru apibrėžimu: „Žmogus yra toks platus, daugialypis ir įvairus dalykas, kad visi apibrėžimai yra pernelyg riboti. Jis turi per daug perspektyvų" **. Todėl Šėlerio pastangos, pastaraisiais metais suintensyvėjusios ir vaisingesnės, turi būti suprastos ne tik kaip vientisos žmogaus idėjos siekimas, bet ir kaip šio uždavinio esminių sunkumų ir komplikacijų išsklaida ***.

Bet galbūt pamatinės filosofinės antropologijos sunkumas pirmiausia yra ne pastanga pasiekti šio sudėtingo dalyko esminių apibrėžimų vienybę, o pati jos sąvoka: tai sunkumas, kurio toliau nebegali numatyti net pats turiningiausias ir gryniausias antropologinis žinojimas.

Jeigu taip, tai kaip antropologija apskritai gali tapti filosofinė? Ar viskas grindžiama tuo, kad jos pateikiamos žinios skiriasi nuo empirinių duomenų tik visuotinumo laipsniu, ir nuolat lieka neaišku, kokiame visuotinumo lygmenyje baigiasi empirinis pažinimas ir prasideda filosofinis?

Žinoma, kokia nors antropologija gali būti pavadinta filosofine, jeigu jos metodas yra filosofinis; tai būtų kažkas panašaus į žmogaus esmėžiūrą. Tokios esmėžiūros tikslas — esinį, kurį mes vadiname žmogumi, atskirti nuo augalų ir gyvūnų bei kitų esinių sričių ir šitaip atskleisti šio apibrėžto esinių regiono specifinę

---

* Plg. Zur Idee des Menschen Abhandlungen und Aufsätze.— 1915.—Bd. 1.— S. 319. 1927 m. išėjo antras ir trečias šio tomo leidimai antrašte „Vom Umsturz der Werte".

** Ten pat.— P. 324.

 *** Plg. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos.

pamatinę sandarą. Tada filosofinė antropologija taptų regionine žmogaus ontologija ir kaip tokia liktų koordinuota su kitomis ontologijomis, kurios kartu su ja pasidalytų esinių visumą. Taip suprasta filosofinė antropologija nebūtų filosofijos centras nei tiesiogiai, nei — visų pirma — jos problematikos vidinės struktūros požiūriu.

Tačiau antropologija gali būti filosofinė ir tada, kai ji, kaip antropologija, lemia arba filosofijos tikslą, arba jos išeities tašką, arba abu tuos dalykus. Jeigu filosofijos tikslas yra pasaulėžiūros sklaida, tada antropologija privalo apibrėžti „žmogaus padėtį kosmose". O jeigu žmogus yra toks esinys, kuris absoliučiai tikro pažinimo pagrindimo sistemoje yra absoliučiai pirminis ir tikriausias, tada taip suplanuotos filosofijos sąrangos centre turi būti žmogiškasis subjektyvumas. Pirmasis uždavinys gali būti susietas su antruoju, ir abu, kaip antropologinės žiūros būdai, gali naudotis regioninės žmogaus ontologijos metodais ir rezultatais.

Bet kaip tik šios įvairios filosofinės antropologijos apibrėžimo galimybės lemia šios idėjos neapibrėžtumą. Neapibrėžtumas dar labiau padidėja, jeigu neužmirštama empirinių antropologinių žinių įvairovė, nuo kurios kiekviena filosofinė antropologija turėtų bent jau prasidėti.

Kuo natūralesnė ir savaime suprantamesnė atrodo filosofinės antropologijos idėja (nepaisant jos daugiaprasmiškumo), tuo sunkiau ji realizuojama, tuo atkakliau kovojama su „antropologizmu" filosofijoje. Filosofinės antropologijos idėja ne tik kad nepakankamai apibrėžta, bet ir jos funkcija filosofijos visumoje lieka neaiški ir nekonkreti.

Tačiau šio trūkumo priežastis yra filosofinės antropologijos idėjos vidinis ribotumas. Juk ji nėra akivaizdžiai išvesta iš filosofijos esmės; ji tik postuluota atsižvelgiant į paviršutiniškai suvoktą filosofijos tikslą ir jos galimas išvadas. Todėl galų gale šios idėjos apibrėžimas apsiriboja tuo, kad antropologija turinti būti svarbiausių filosofinių problemų rinktuvė; tai toks api-

būdinimas, kurio atsitiktinumas ir filosofinis nepagrįstumas yra akivaizdus.

Tačiau net jeigu antropologija tam tikra prasme sutelkia visas svarbiausias filosofijos problemas, kodėl jas galima apimti klausimu, kas yra žmogus? Ar jos leidžiasi apimamos šio klausimo tik todėl, kad kam nors šauna į galvą to imtis, ar jos privalo būti apimtos šio klausimo? O jeigu privalo, kuo pagrįstas šis būtinumas? Ar tuo, kad svarbiausios filosofinės problemos kyla iš žmogaus, žinoma, ne tik ta prasme, kad jas iškelia žmogus, bet ir ta, kad jos su juo siejasi savo gelminiu turiniu? Tačiau kokiu mastu visos svarbiausios filosofinės problemos glūdi žmogaus esmėje? Kokios apskritai yra tos svarbiausios problemos ir kur jų centras? Ką reiškia filosofuoti, jeigu filosofinė problematika turi tokį žmogaus esmėje glūdintį centrą?

Kol šie klausimai neišskleisti ir neapibrėžti sistemiškai, tol negalima išvysti net filosofinės antropologijos idėjos vidinių ribų. Neišsiaiškinus šių klausimų, apskritai nėra jokio pagrindo spręsti apie filosofinės antropologijos esmę, teisėtumą ir funkciją filosofijos rėmuose.

Vis atsinaujins pastangos pagrįsti filosofinę antropologiją lėkštais argumentais. Vis bus teigiama apie šios disciplinos centrinę padėtį, neaiškinant jos per filosofijos esmę. Vis iš naujo antropologijos priešininkai galės teigti, kad žmogus nesąs esinijos centras, kad „šalia jo" egzistuoja „esinių jūra",— taip atsisakoma filosofinei antropologijai pripažinti svarbiausią vietą. Toks jos neigimas nėra filosofiškesnis negu jos teigimas.

Taigi kritinis filosofinės antropologijos idėjos apmąstymas ne tik atskleidžia jos neapibrėžtumą ir vidines ribas, bet visų pirma parodo, kad kelti pamatinį klausimą apie jos esmę nėra nei pagrindo, nei rėmų.

Vadinasi, tik todėl, kad Kantas tris tikrosios metafizikos klausimus apribojo ketvirtuoju — kas yra žmogus,— būtų nepagrįsta šį klausimą suvokti kaip antropologinį ir metafizikos pagrindimą perkelti į filosofinę

antropologiją. Antropologija negali pagrįsti metafizikos tik todėl, kad ji yra antropologija.

Bet ar tikrasis kantiškojo pagrindimo rezultatas nebuvo kaip tik šio ryšio tarp klausimo apie žmogų ir metafizikos pagrindimo atskleida? Ar šis ryšys neskatina pakartoti pastangos pagrįsti metafiziką?

Tačiau filosofinės antropologijos idėjos kritika parodo, kad nepakanka paprasčiausiai iškelti ketvirtąjį klausimą, kas yra žmogus. Priešingai, šio klausimo neapibrėžtumas yra nuoroda į tai, kad galų gale net dabar lemtingasis kantiškojo pagrindimo rezultatas dar nėra įvaldytas.

§ 38. Žmogaus esmės klausimas ir tikrasis kantiškojo pagrindimo rezultatas

Vis geriau matyti, kad mes nepriartėsime prie kantiškojo pagrindimo tikrojo rezultato tol, kol laikysimės kokio nors apibrėžimo ar suformuluotos tezės. Prie tikrojo Kanto filosofavimo mes priartėsime tik tada, kai dar ryžtingiau negu iki šiol kelsime klausimą ne apie tai, ką Kantas sako, o apie tai, kas įvyksta jo pagrindime. Ir tik išlaisvinti šį vyksmą siekia ankstesnė, pirmapradiškesnė grynojo proto kritikos interpretacija. Koks gi tikrasis kantiškojo pagrindimo vyksmo rezultatas? Ne toks, kad transcendentalinės vaizduotės galia būtų padėtas pagrindas, ne toks, kad šis pagrindimas virstų klausimu apie žmogaus proto esmę, o toks, kad Kantas, atskleisdamas subjekto subjektyvumą, atsisako jo paties padėto pagrindo.

Ar šis atsisakymas nėra joks rezultatas? Ir kas tai yra? Gal nenuoseklumas, kurį Kantas privalėjo numatyti? Ar tas atsisakymas ir vengimas eiti iki galo yra tik kažkas negatyvu? Jokiu būdu. Priešingai, tampa aišku, kad Kantas, skleisdamas savo pagrindimą, pats nugriauna tą pagrindą, kuriuo iš pradžių jis rėmė savo kritiką. Grynojo proto sąvoka ir gryno juslinio proto vienis tampa problema... Įsiskverbimas į subjekto subjektyvumą, „subjektyvioji dedukcija", veda į tamsą. Kantas nesiremia savąja antropologija ne tik todėl, kad

ji yra empirinė ir negryna, bet ir todėl, kad, skleidžiant pagrindimą, klausimo apie žmogų būdas pats tampa ginčytinas.

Nedera ieškoti atsakymo į klausimą, kas yra žmogus, o visų pirma dera iškelti klausimą, kaip, grindžiant metafiziką, apskritai galima ir privalu kelti klausimą tik apie žmogų.

Klausimo apie žmogų neaiškumas yra toji problematika, kuri atsiveria kantiškojo metafizikos pagrindimo vyksme. Dabar pirmąsyk matome štai ką: Kanto atsisakymas nuo jo paties atskleisto pagrindo, nuo transcendentalinės vaizduotės galios yra — grynojo proto išgelbėjimo, t. y. tikrojo pagrindo išlaikymo, kontekste — toks filosofavimo judesys, kuris atveria pagrindo lūžį, o sykiu metafizikos prarają.

Tik šis rezultatas pateisina anksčiau išskleistą pirmapradę kantiškojo pagrindimo interpretaciją ir pagrindžia jos būtinumą. Ne bevaisis veržimasis į tai, kas pirmapradiškiau, ne troškimas žinoti geriau, o tik uždavinys atskleisti vidinę pagrindimo tendenciją, kartu ir jo tikrąją problematiką, skatino visos interpretacijos pastangas.

Bet jeigu pagrindimas neatmeta klausimo, kas yra žmogus, tačiau kartu neduoda galutinio atsakymo, o tik atveria jo problemiškumą, kaipgi tada žiūrėti į ketvirtąjį Kanto klausimą, kuriuo turi būti apribota *metaphysica specialis,* o kartu ir tikrasis filosofavimas?

Šį ketvirtąjį klausimą mes galime deramai iškelti tik tada, kai jį susiesime su dabar pasiektu pagrindimo rezultato supratimu ir atsisakysime skuboto atsakymo.

Dera klausti: kodėl tie trys klausimai (Ką aš galiu žinoti? Ką aš privalau daryti? Ko aš galiu tikėtis?) „leidžiasi" susiejami su ketvirtuoju? Kodėl „visa tai galima priskirti antropologijai"? Kas yra bendra šiems trims klausimams, kokiu požiūriu jie yra vientisi, tačiau vientisi taip, kad jie gali būti apimti ketvirtojo klausimo? Kaip turi būti iškeltas pats ketvirtasis klausimas, kad jis galėtų suvienyti ir apimti anuos tris?

Giliausias žmogaus proto interesas susitelkia minė-

tuose trijuose klausimuose. Čia klausiama apie žmogaus proto sugebėjimą, privalėjimą ir galėjimą.

Kur abejojama sugebėjimu, ribojančiu savo galimybes, jis nugramzdinamas į ne-sugebėjimą. Visagalei būtybei nereikia klausti: ką aš galiu, t. y. ko aš negaliu? Jai ne tik nereikia šito klausti,— pagal savo esmę ji gali tokio klausimo apskritai neiškelti. Tačiau šitoks nesugebėjimas nėra joks trūkumas; jis nėra palytėtas kokio nors trūkumo ar „niekio". Tačiau tas, kuris klausia „ką aš galiu?", kartu parodo savo baigtinumą. Ir galų gale to, kurio giliausias interesas yra pažadinamas tokio klausimo, baigtinumas atsiveria kaip giliausioji jo esmė.

Kur abejojama privalėjimu, klausiančioji esybė svyruoja tarp „taip" ir „ne", ji yra valdoma to, ko ji neprivalo. Esybė, kuri esmingai yra suinteresuota privalėjimu, suvokia save nugramzdintą į tai-kas-dar-neišpildyta, tačiau suvokia taip, kad jai neaišku, ką ji apskritai privalo daryti. Šis kokio nors neapibrėžto išpildymo „dar-ne" parodo, kad esybė, kurios giliausias interesas yra privalėjimas, savo esme yra baigtinė.

Kur abejojama galėjimu, įsibrauna tai, kas klausiančiajam priklauso arba lieka nepasiekiama. Klausiama apie tai, ko galima laukti, o ko — ne. Tačiau bet koks laukimas atveria stoką, o jeigu šis stokojimas suveši giliausiame žmogiškojo proto interese, tada šis protas pasirodo esąs iš esmės baigtinis.

Tačiau šie klausimai išduoda ne tik žmogaus proto baigtinumą; giliausias jo interesas yra pats baigtinumas. Todėl čia nesistengiama pašalinti sugebėjimo, privalėjimo ir galėjimo, o kartu įveikti baigtinumo,— priešingai, stengiamasi įsitikinti šiuo baigtinumu ir jame surasti atramą.

Taigi baigtinumas nėra paprastas grynojo žmogaus proto priedas; jo baigtinumas yra išsibaigimas (Verendlichung), t. y. „rūpestis" galėti būti baigtiniam („Sorge" um das Endlich-sein-können).

Išvada: žmogaus protas yra baigtinis ne todėl, kad jis iškelia tris minėtus klausimus, o priešingai: tuos

klausimus jis kelia todėl, kad yra baigtinis ir, beje, baigtinis taip, kad jis, būdamas protingai, šiuo baigtinumu rūpinasi. Kadangi šie trys klausimai nukreipti į vienintelį dalyką, į baigtinumą, jie „leidžiasi" apimami ketvirtojo: kas yra žmogus?

Tačiau tie trys klausimai ne tik leidžiasi apimami ketvirtojo, bet jie apskritai yra ne kas kita, kaip šitas klausimas, t. y. savo esme jie privalo būti apimti šio klausimo. Tačiau šis ryšys tik tada yra esmingai būtinas, kai ketvirtasis klausimas atsikrato savo tiesioginio visuotinumo ir neapibrėžtumo ir keliamas taip vienareikšmiškai, kad pradeda vyrauti klausimas apie žmogaus baigtinumą.

Tačiau kaip toks klausimas, jis yra ne tik visai pagrįstai subordinuotas trims pirmiesiems, bet kartu jis virsta pirmuoju klausimu, kurį kelti verčia kiti trys.

Tačiau dabar, pasiekus šį rezultatą, nepaisant klausimo apie žmogų apibrėžtumo, ir net kaip tik dėl to, pirmąkart išryškėja šio klausimo problemiškumas. Problemiška, kas gi yra šis klausimas apie žmogų, ar tai apskritai dar gali būti antropologinis klausimas. Taigi dabar kantiškasis pagrindimas pirmąkart išryškėja taip aiškiai, kad jame jau galima įžvelgti pirmapradiškesnio pakartojimo galimybę.

Metafizikos pagrindimas remiasi klausimu apie žmogaus baigtinumą, tačiau taip, kad šis baigtinumas dabar pirmąkart tampa problemiškas. Metafizikos pagrindimas yra mūsų, t. y. baigtinio, pažinimo „suskaidymas" (analitika) į jo elementus. Kantas tai vadina „mūsų vidinės prigimties studija" *. Tačiau ši studija tik tada yra ne savivališkas, neapibrėžtas klausimas apie žmogų, o „netgi filosofo pareiga" **, kai problematika, ją esmingai lemianti, yra suvokiama pakankamai pirmapradiškai ir plačiai ir, ja remiantis, „mūsų" savasties „vidinė prigimtis" tampa problema kaip žmogaus baigtinumas.

Nors „filosofinė antropologija" gali duoti labai

---

* A 703, B 371.

** Ten pat.

įvairių ir esminių žinių apie žmogų, ji neturi teisės pretenduoti tapti pamatine filosofijos disciplina tik todėl, kad ji yra antropologija. Priešingai: joje nuolat glūdi pavojus nepastebėti būtinumo klausimą apie žmogų, orientuotą į metafizikos pagrindimą, išskleisti kaip esmingąjį klausimą.

Tai, kad „filosofinė antropologija" vis dėlto — nepriklausomai nuo metafizikos pagrindimo problemos — turi savo problemų, ir kokios jos yra, čia negali būti paaiškinta.

B. Žmogaus baigtinumo problema ir čia-būties*[1] metafizika

Siekiant iškelti šią pamatinę problemą, susijusią su klausimo apie žmogaus baigtinumą, orientuoto į metafizikos pagrindimą, būtinumu, buvo imtasi grynojo proto kritikos interpretacijos. Todėl ir baigtinumas buvo tai, kas neišleista iš akių nei pradedant interpretaciją, nei ją realizuojant. Ir jeigu Kantas, skleisdamas savąjį pagrindimą, nugriauna anksčiau padėtą pagrindą, tai dabar šis dalykas reiškia štai ką: kas, pradedant interpretaciją, buvo iškelta kaip Kanto aiškiai neišreikšta prielaida * — pažinimo esmė ir jo baigtinumas,— dabar tampa svarbiausia problema. Baigtinumas ir klausimo apie jį savitumas iš esmės nulemia subjekto subjektyvumo transcendentalinės „analitikos" vidinę formą.

§ 39. Žmogaus baigtinumo galimo apibrėžimo problema

Kaip turi būti keliamas klausimas apie žmogaus baigtinumą? Ar tai apskritai rimta problema? Ar žmogaus baigtinumas nesireiškia akivaizdžiai visur, visada ir tūkstančiais pavidalų?

Pakaktų vien tik išvardyti tai, kas žmoguje turi baigtinį pobūdį, ir iš jo netobulumų parodytum bet kurį. Eidami šiuo keliu, mes, žinoma, gautume įrody-

---

* Plg. šios knygos antrojo skyriaus p. 17 ir toliau.

mų, kad žmogus yra baigtinė būtybė. Tačiau mes nepatirtume nei to, kas yra jo baigtinumo esmė, nei to, kaip šis baigtinumas iš pagrindų apima visą žmogų kaip ypatingą esinį ir nulemia jo specifiką.

Net jeigu pavyktų sukaupti visus žmogaus netobulumus ir iš jų „abstrahuoti" tai, kas jiems visiems bendra, vis tiek nieko nesužinotume apie baigtinumo esmę, nes juk iš pat pradžių yra problemiška tai, ar žmogaus netobulumai apskritai duoda galimybę tiesiogiai išvystyti jo baigtinumą, ar galbūt priešingai, jie patys yra išvestiniai faktiniai jo baigtinumo esmės padariniai ir todėl gali būti suprasti tik remiantis pastaruoju.

Ir net jeigu būtų įmanoma tai, kas neįmanoma — racionaliai įrodyti žmogaus sukurtumą (ein Geschaffensein), net tada apibūdindami žmogų kaip *ens creatum* ir vėl įrodytume jo baigtinumo faktą, bet neparodytume jo esmės, o kaip tik ši esmė apibrėžia žmogaus būties pamatinę sandarą.

Štai kodėl visai nėra savaime suprantama, kaip klausimas apie žmogaus baigtinumą — kasdieniškiausią jo esmės apraišką — apskritai turi būti keliamas. Ankstesnis tyrinėjimas parodė tik vieną dalyką: dabartinis žmogaus baigtinumo klausimas nėra savivališkas žmogiškųjų savybių nagrinėjimas. Priešingai, jis iškyla sprendžiant metafizikos pagrindimo uždavinį. Todėl metafizikos pagrindimo problematika privalo nurodyti horizontą, kuriame iškyla žmogaus baigtinumo klausimas.

Bet jeigu metafizikos pagrindimo uždavinys leidžiasi būti pakartojamas kryptingiau, tada esminis ryšys tarp pagrindimo problemos ir jos nulemto klausimo apie žmogaus baigtinumą turi pasirodyti aiškiau ir griežčiau.

Kantiškasis metafizikos pagrindimas užsimezgė stengiantis pagrįsti tai, kas yra tikrosios metafizikos, *metaphysica specialis,* pagrindas — *metaphysica generalis.* Tačiau pastaroji — kaip „ontologija" — yra tam tikra disciplina virtusi forma to, kas antikoje, bent jau Aristotelio filosofijoje, egzistavo kaip *prōtē philo-*

sophia, tikrojo filosavimo problema. Klausimas apie *on hē on* (apie esinį kaip tokį) ten buvo — žinoma, labai neaiškiai — susijęs su klausimu apie esinių visumą (*theion*).

Pavadinimas „metafizika" žymi tam tikrą probleminę sąvoką, kurioje yra problemiškos ne tik dvi pamatinės klausimo apie esinį kryptys, bet kartu ir jų galima vienybė. Be to, čia nekeliamas klausimas, ar dvi paminėtos kryptys apskritai apima visą esinio pamatinio pažinimo problematiką.

Bet jeigu žmogaus baigtinumo klausimas turi būti apibrėžtas remiantis pirmapradiškesniu metafizikos pagrindimo pakartojimu, tada kantiškasis klausimas turi būti atskirtas nuo orientacijos į nusistovėjusią discipliną ir sistematiką ir perkeltas į laisvą savarankiškos problematikos lauką. Kartu čia reikia turėti galvoje, kad ir aristoteliškasis klausimo kėlimas neturi būti perimtas kaip kas nors užbaigta.

Tiesa, figūroje *ti to on* keliamas klausimas apie esatį, tačiau iškelti klausimą dar nereiškia įvaldyti ir išskleisti jame glūdinčią problematiką. Kaip ryškiai metafizikos problema klausime *ti to on* yra vis dar neišskleista, galima pastebėti iš to, kad iš šio klausimo negalima tiesiogiai suprasti, kokiu būdu jame pačiame — jeigu jis turi būti suvoktas kaip problema — glūdi žmogaus baigtinumo problema. Galų gale vien tik formuluojant ir kartojant šį klausimą, darosi vis neaiškiau, kaip reikia kelti žmogaus baigtinumo klausimą. Taigi *metaphysica generalis* pagrindimo problemos pakartojimas nėra kartojimas klausimo, kas yra esatis kaip tokia. Pakartojimas privalo šį klausimą, kurį mes trumpai vadiname būties klausimu, išplėtoti iki problemos. Šis išplėtojimas turi parodyti, kokiu mastu žmogaus baigtinumo problema ir jos nulemti tyrinėjimai neišvengiamai susiję su būties klausimo išsprendimu. Kalbant iš esmės, turi būti atskleistas esminis ryšys tarp būties kaip tokios (ne esinio) ir žmogaus baigtinumo.

§ 40. Pirminė būties klausimo išsklaida kaip kelias į žmogaus baigtinumo problemą

Pamatinis senovės *physiologoi* * klausimas apie esinį apskritai (apie *physis* logą) iš savo pradinio universalumo, neapibrėžtumo ir pilnatvės išsivystė — o tai yra vidinė antikinės metafizikos raida nuo jos pradmenų iki Aristotelio — į abiejų klausimo krypčių apibrėžtumą, kuris, pasak Aristotelio, sudaro tikrojo filosofavimo esmę.

Kad ir koks būtų miglotas jų ryšys, vienu požiūriu vis dėlto galima nustatyti jų tarpusavio priklausomybę. Kadangi klausimas apie esinių visumą ir jos pagrindines sritis jau suponuoja tam tikrą supratimą, kas yra esinys kaip toks, klausimas apie *on hē on* turi būti pirminis klausimo apie esinių visumą atžvilgiu. Klausimas, kas yra esinys apskritai pats savaime, yra pirminis galimo pamatinio esinių visumos pažinimo tvarkoje. Ar toks jo pirmumas galioja ir radikalios metafizikos savigrindos tvarkoje — apie tokį klausimą čia gali būti tik užsiminta.

Tačiau ar šis bendras klausimas *ti to on* nėra toks neapibrėžtas, kad juo apskritai jau nieko nebeklausiama ir nebeturima jokios atramos? Jeigu taip, tai kur ir kaip galima ieškoti atsakymo į jį?

Šiuo klausimu, kas yra esinys kaip toks, klausiama, kas apskritai esinį apibrėžia kaip esinį. Tai mes vadiname esinio būtimi, o klausimą apie tai — būties klausimu. Šis klausimas nukreiptas į tai, kas apibrėžia esinį patį savaime. Šitas apibrėžiantysis turi būti atpažintas savo apibrėžiamybės „kaip-būtyje", interpretuotas kaip tai ir tai, t. y. suvoktas. Tačiau, kad būtų galima suvokti esmingąją esinio apibrėžiamybę būties dėka, turi būti pakankamai suvokiamas pats apibrėžiantysis; iš pradžių turi būti suvokta būtis kaip tokia, o ne esinys kaip toks. Todėl klausime *ti to on* (kas yra esinys?)

---

* Plg. *Aristoteles.* Physik, Γ 4, 203b 15. Ir Kantas „Grynojo proto kritikoje" (A 845, B 873) kalba apie „grynojo proto fiziologiją".

glūdi pirmesnis klausimas: ką reiškia tuo klausimu jau iš anksto suponuojama būtis?

Jeigu net klausimas *ti to on* yra gerokai neaiškus, kaipgi iš jo turėtų atsirasti pirmapradiškesnė ir „abstraktesnė", bet konkreti problematika?

Įrodymui, kad tokia problematika egzistuoja, pakanka nurodyti tai, kas filosofijoje nuo seniausių laikų priimama kaip savaime suprantamas dalykas. Mes apibrėžiame ir paklausiame mums atsiveriantį esinį — nesvarbu, kaip mes su juo santykiaujame — visų pirma jo kas-būties *(ti estin)* požiūriu. Šią kas-būtį filosofija vadina *essentia* (esme). Ji daro galimą esinį tuo, kas jis yra. Todėl kokio nors fakto faktiškumas *(realitas)* dar vadinamas *possibilitas* (vidine galimybe). Į klausimą, kas yra koks nors esinys, atsakymą duoda išvaizda *(eidos).* Todėl esinio kas-būtis dar vadinama *idea.*

Tad kiekvienas esinys pažadina klausimą, į kurį visada yra iš anksto atsakyta: ar jis, esinys, turintis kokią nors apibrėžtą kas-būtį, yra ar — priešingai — ne-yra. Todėl esinį mes apibrėžiame „ir" jo kad-būties *(hoti estin)* požiūriu — tai filosofijoje terminologiškai įprasta apibūdinti kaip *existentia* (tikrovė).

Taigi kiekviename esinyje „yra" kas-būtis ir kad-būtis, *essentia* ir *existentia,* galimybė ir tikrovė. Ar čia „būtis" reiškia tą patį? O jeigu ne, kodėl yra taip, kad būtis suskyla į kas-būtį ir kad-būtį? Ar šis pernelyg savaime suprantamas skirtumas — *essentia* ir *existentia* — egzistuoja taip pat, kaip egzistuoja šunys, taip pat ir katės, ar čia glūdi problema, kuri pagaliau turi būti iškelta, o ji gali būti iškelta tik tada, kai bus klausiama, kas yra būtis kaip tokia?

Ar, šio klausimo neišskleidus, nestokojama bet kokio orientyro pastangoms „apibrėžti" esmės esmiškumą ir „paaiškinti" tikrovės tikroviškumą?

Ir ar su minėta, savo galimybės ir būtinumo atžvilgiu miglota, būties artikuliacija į kas-būtį ir kad-būtį nesisieja būties kaip tiesos-būties reikšmė, kuri aki-

vaizdžiai atsiveria kiekviename ištarto ar neištarto sakinio „yra", tačiau ne tik čia *?

Ar nėra nepaprastai svarbu ir turininga tai, kas glūdi problemiškame žodyje „būtis"? Ar ir toliau galima pasitenkinti būties klausimo neapibrėžtumu, o galbūt privalome rizikuoti žengti dar pirmesnį žingsnį šio klausimo sklaidos link?

Kaip galima rasti atsakymą į klausimą: ką reiškia būtis, jeigu lieka neaišku, iš kur apskritai galima laukti atsakymo? Ar nederėtų iš pradžių klausti: iš kur mes apskritai galime žvelgti, kad apibrėžtume būtį kaip tokią ir taip surastume būties sąvoką, iš kurios taptų suprantama esmingosios būties artikuliacijos galimybė ir būtinumas?

Todėl „pirmosios filosofijos" klausimas „Kas yra esinys kaip toks?", remiantis klausimu „Kas yra būtis kaip tokia?", turi būti apimtas dar pirmapradiškesnio klausimo: kuo remiantis toks dalykas kaip būtis su visu joje glūdinčių santykių ir sandų gausumu apskritai gali būti suvoktas?

O jeigu egzistuoja vidinis ryšis tarp metafizikos pagrindimo ir žmogaus baigtinumo klausimo, tada dabar pasiekta pirmapradiškesnė būties klausimo išsklaida paprasčiausiai parodo jo esminį ryšį su baigtinumo problema.

Tačiau tiesiogiai šis klausimas yra vis dar neskaidrus, ypač jeigu apskritai nesistengiama išskleistam klausimui priskirti tokį ryšį. Jis gali būti apimtas minėto kantiškojo klausimo: ko aš galiu tikėtis ir t. t. Tačiau kokiu būdu klausimas — ir būtent savo išskleistu pavidalu, kaip klausimas apie būties apskritai suvokimo galimybę,— gali būti esmingai susijęs su žmogaus baigtinumu? Būties klausimas gali būti prasmingas į Aristotelį orientuotoje metafizikoje, abstrakčioje ontologijoje ir šitaip gali būti įteisintas kaip mokslinė, daugiau ar mažiau savivališka dalinė problema; tačiau esminio ryšio su žmogaus baigtinumu čia nematyti.

Bet jeigu pirmapradė būties problemos formuluotė

* Plg. Vom Wesen des Grundes, I Abschn.

anksčiau buvo išskleista orientuojantis į aristoteliškąjį klausimą, tai nereiškia, kad ten reikia ieškoti šios problemos ištakų. Priešingai: tikrasis filosofavimas gali susidurti su būties klausimu tik tada, kai šis klausimas priskiriamas giliausiai filosofijos esmei, kuri ir pati egzistuoja tik kaip lemtinga žmogiškosios čia-būties galimybė.

Kada keliamas klausimas apie tokio dalyko kaip būtis suvokimo galimybę, tada šita „būtis" nėra kas nors išgalvota ir per prievartą suprobleminta, tarsi tai būtų, pavyzdžiui, iš naujo keliamas tradicinės filosofijos klausimas. Priešingai, klausiama apie galimybę suvokti tai, ką mes visi kaip žmonės nuolat suprantame. Būties klausimas kaip būties sąvokos galimybės klausimas savo ruožtu iškyla iš ikisąvokinio būties supratimo. Taip būties sąvokos galimybės klausimas dar kartą, kitoje pakopoje, apskritai apimamas klausimo apie būties supratimo esmę. Pirmapradiškiau suvoktas metafizikos pagrindimo uždavinys tuo būdu virsta būties supratimo vidinės galimybės apšvieta. Taip suvokto būties klausimo išsklaida pirmąkart duoda atsakymą, ar būties problema vidujai siejasi su žmogaus baigtinumu ir kaip.

§ 41. *Būties supratimas ir žmogaus čia-būtis*

Kad mes, žmonės, sueiname į santykį su esiniu, yra akivaizdu. Prašomi parodyti esinį, kiekvienąsyk mes galime pateikti bet kokį esinį: tokį, kokie nesame mes patys ir kuris nepanašus į mus, tokį, kokie esame mes patys, ir tokį, kokie mes patys nesame, tačiau kuris kaip savastis yra į mus panašus. Esiniai mums pažįstami, o būtis? Ar mūsų neapima svaigulys, kai mes bandome apibrėžti ar suvokti tokį dalyką? Ar būtis nėra kažkas panašaus į niekį? Iš tikrųjų kaip tik Hėgelis yra pasakęs: „Taigi grynoji būtis ir grynasis niekis yra tas pat" *.

Keldami klausimą apie būtį kaip tokią, mes atsidu-

* Wissenschaft der Logik.— Bd. 3.— S. 78.

riame prie visiško neaiškumo ribos. Ir vis dėlto nedera iš anksto pasiduoti, reikia aiškiai išvysti visą būties supratimo savitumą. Nors tamsa, gaubianti „būtį" ir jos reikšmę, yra neperšviečiama, tačiau visiškai tikra, kad mes kas akimirką ir visame esinių atvirumo lauke suprantame tokį dalyką kaip būtis, mums rūpi esinio kas-būtis ir taip-būtis, mes patiriame ir paneigiame kad-būtį, mes sprendžiame apie esinio būtį-tiesoje arba jos stokojame. Kiekvienąsyk ištardami kokį nors sakinį, pvz., „šiandien yra šventė", mes suprantame tą „yra", o kartu ir tokį dalyką kaip būtis.

Šūksnyje „Ugnis!" glūdi: „Suliepsnojo ugnis, gelbėkitės, saugokitės — apsaugokite savo būtį, kas galite!" Tačiau net kai mes nieko nepasakome apie esinį, bet sueiname į santykį su juo tylėdami, mes vis tiek suprantame — nors ir neaiškiai — viena su kita susijusių kas-būties, kad-būties ir būties-tiesoje pobūdį.

Kiekvienoje nuotaikoje, kai „kam nors yra šiaip ar kitaip", mums atsiveria mūsų čia-būtis. Taigi mes suprantame būtį, bet stokojame sąvokos. Šis ikisąvokinis būties supratimas, nors patvarus ir platus, dažniausiai yra visiškai neapibrėžtas. Mums yra pažįstamas specifinis, pvz., medžiaginių daiktų, augalų, gyvūnų, žmonių, skaičių, būties būdas, tačiau šis pažįstamas dalykas pats savaime yra nepažintas. Negana to, visu savo pločiu, patvarumu ir neapibrėžtumu ikisąvokiškai suprasta esinio būtis pasirodo kaip absoliučiai neproblemiška. Būtis pati savaime taip menkai pažadina klausimą, kad atrodo, tarsi jos išvis „nebūtų".

Toks bendrais bruožais pasireiškiantis būties supratimas skleidžiasi netrikdomame ir jokių pavojų nekeliančiame gryniausio savaiminio suprantamumo lygmenyje. Ir vis dėlto, jeigu neįvyktų būties supratimas, žmogus, kaip ypatingas esinys, niekaip negalėtų būti, net jeigu būtų apdovanotas stebuklingiausiais sugebėjimais. Žmogus yra esinys, buvojantis esinių tirštumoje, tačiau buvojantis taip, kad jam visada jau yra atsivėręs esinys, kuris nėra jis pats, ir esinys, kuris yra jis pats. Tokį žmogaus būties būdą mes vadiname egzistencija. Egistencija yra galima tik būties supratimo dėka.

Santykyje su esiniu, kuris nėra pats žmogus, jis [žmogus] jau turi reikalą su esiniu, kurio jis yra palaikomas, prie kurio jis pririštas ir kuriam viešpatauti iš esmės negali nepaisant visos kultūros ir technikos. Pririštas prie esinio, kuris nėra jis pats, kartu jis negali viešpatauti esiniui, kuris yra jis pats.

Per egzistenciją žmogus įsibrauna į esinių visumą taip, kad dabar esinys — nevienodu pločiu, skirtingu aiškumo ir tikrumo laipsniu — pats savaime, t. y. kaip esinys, atsiveria pirmą kartą. Tačiau šis pranašumas — šalia kitų esinių būti ne tik objektiškai, t. y. taip, kad esinys kaip toks neatsivertų, bet esinių tirštumoje būti pririštam prie esinio paties savaime ir priklausyti sau pačiam kaip esiniui,— šis pranašumas egzistuoti savyje slepia būties supratimo poreikio būtinumą.

Žmogus, kaip nublokštas esinys, negalėtų būti jis pats, jeigu jis apskritai negalėtų leisti būti esiniui kaip tokiam. Tačiau kad būtų galima esiniui leisti būti tuo, kas ir kaip jis yra, egzistuojantis esinys privalo atsiverti kaip esiniui tam, su kuo jis susiduria. Egzistencija reiškia pririštumą prie esinio paties savaime, nulemtą priklausomybės nuo pririšto esinio paties savaime.

Egzistencija kaip būties būdas pati savaime yra baigtybė, ir kaip tokia ji galima tik būties supratimo dėka. Toks dalykas kaip būtis egzistuoja ir privalo egzistuoti tik ten, kur baigtybė yra tapusi egzistentiška. Taip būties supratimas — nežinomu pločiu, patvarumu, neapibrėžtumu ir neproblemiškumu viešpataujantis žmogaus egzistencijai — atsiveria kaip giliausias jo baigtinumo pagrindas. Būties supratimas nėra viena iš bendrų neutralių žmogaus savybių, sutinkama šalia daugelio kitų: jos „visuotinumas" yra giliausiojo čiabūties baigtinumo pagrindo pirmapradiškumas. Tik todėl, kad būties supratimas yra tai, kas baigtiniausia baigtinume, jis padaro galimus vadinamuosius „kūrybinius" baigtinės žmogiškosios esybės sugebėjimus. Ir tik todėl, kad būties supratimas vyksta baigtinumo gelmėje, jis pasižymi minėtu pločiu ir patvarumu, bet sykiu yra paslėptas.

Būties supratimo dėka žmogus yra tas „čia", dėl ku-

rio būties įvyksta atveriantis įsiveržimas į esinį ir pastarasis gali pasireikšti savasčiai. Čia-būties baigtinumas žmoguje yra pirmapradiškesnis už patį žmogų.

Pamatinio *metaphysica generalis* klausimo *ti to on* išsklaida apimama pirmapradiškesnio klausimo apie vidinę būties supratimo esmę, kuri lemia apibrėžto klausimo apie būties sąvoką atsiradimą, sklaidą ir kryptį. Tačiau pirmapradiškesnis metafizikos pamatinės problemos supratimas reikalingas tam, kad atskleistume pagrindimo problemos ryšį su klausimu apie žmogaus baigtinumą. Dabar matome: mums nėra jokio reikalo iškart kelti klausimą apie būties supratimo ryšį su žmogaus baigtinumu, nes pats supratimas yra giliausioji baigtinumo esmė. Tačiau kaip tik taip mes pasiekėme tokią baigtinumo sąvoką, kuri yra metafizikos pagrindimo problematikos pamatas. Jeigu šis pagrindimas remiasi klausimu, kas yra žmogus, tai šio klausimo problemiškumas bent iš dalies išnyksta, t. y. klausimas apie žmogų tampa apibrėžtesnis.

Jeigu žmogus yra žmogus tik čia-būties dėka, tada klausimas apie tai, kas yra pirmapradiškiau už žmogų, iš principo nėra antropologinis. Bet kokia antropologija, netgi filosofinė, jau suponuoja žmogų kaip žmogų.

Metafizikos pagrindimo problemos priežastys glūdi klausime apie čia-būtį žmoguje, t. y. apie jo giliausią pagrindą, apie būties supratimą kaip esmingai egzistencinį baigtinumą. O šiame klausime apie čia-būtį glūdi klausimas apie tai, kokia yra taip apibrėžiamo esinio esmė. Kadangi jo esmė glūdi egzistencijoje, klausimas apie čia-būties esmę yra egzistencialinis. Tačiau kiekvienas klausimas apie esinio būtį ir net klausimas apie būtį tokio esinio, kurio būties sandara apima būties supratimo baigtinumą, yra metafizika.

Todėl metafizikos pagrindimo pamatas yra čia-būties metafizika. Ir ar reikia stebėtis tuo, kad metafizikos pagrindimas mažų mažiausiai pats turi būti metafizika ir, žinoma, labai savita?

Kantas, kurio filosofijoje metafizikos galimybės problema buvo iškelta taip aiškiai, kaip niekada nei iki jo, nei po jo, nepakankamai aiškiai suprato savo vi-

dinius siekimus, todėl šis ryšys jam neatsivėrė. Tai jis pasakė apimtas ramybės ir aiškumo, kuriuos jam padovanojo „Grynojo proto kritikos" baigimas. Apie šį kūrinį 1781 m. jis rašo savo draugui ir mokiniui Markui Hercui [2]: „Toks tyrinėjimas visada bus labai sunkus. Juk jame glūdi metafizikos metafizika..." *

Šie žodžiai paneigia visas pastangas grynojo proto kritikoje ieškoti bent jau „pažinimo teorijos" pradmenų, tačiau kartu įpareigoja kiekvieną metafizikos pagrindimo pakartojimą suprasti šią „metafizikos metafiziką" taip, kad būtų galima jai suteikti konkretų pagrindą, kuris pagrindimo vyksmui parodytų galimą kelią.

C. Čia-būties metafizika kaip pamatinė ontologija

Jokia antropologija, suprantanti savo problematiką ir jos prielaidas, negali pretenduoti net iškelti metafizikos pagrindimo problemą, jau nekalbant apie jos išsprendimą. Metafizikai pagrįsti neišvengiamą klausimą „Kas yra žmogus?" perima čia-būties metafizika.

Ši figūra yra dviprasmiška pozityvia prasme. Čia-būties metafizika yra ne tik metafizika apie čia-būtį, bet ji, kaip čia-būtis, pati savaime yra neišvengiamai vykstanti metafizika. Vadinasi, ji negali tapti metafizika „apie" čia-būtį, kaip kad, pvz., zoologija aiškina apie gyvūnus. Čia-būties metafizika apskritai nėra koks nors gatavas ir sustingęs organonas. Ji privalo kiekvienąsyk formuotis iš naujo, metafizikos galimybės sklaidoje vis kintant jos idėjai.

Jai lemta likti susijusiai su slaptingu metafizikos vyksmu pačioje čia-būtyje, vyksmu, dėl kurio kas dieną ir kas valandą, kas metus ir šimtmečius atsinaujina arba yra užmirštamos žmogaus pastangos.

Vidinius čia-būties metafizikos poreikius ir jos sukonkretinimo sunkumus pakankamai aiškiai parodė Kanto pastangos. Tačiau tikriausias ir teisingiausiai su-

* WW (Cass.), IX, S. 198.

prastas jo pastangų rezultatas kaip tik ir yra probleminio ryšio tarp klausimo apie ontologinės sintezės galimybę ir žmogaus baigtinumo atodanga, t. y. reikalavimas apmąstyti, kaip konkrečiai turi būti įgyvendinta čia-būties metafizika.

§ 42. *Pamatinės ontologijos idėja*

Metafizikos pagrindimas tiek savo keliamų uždavinių, tiek pradmens, tiek sklaidos, tiek ir šio uždavinio realizacijos tikslo požiūriu turi būti orientuotas į metafizikos pagrindimo pamatinio klausimo išskirtinumą ir nuolatinį jo akcentavimą. Šis pamatinis klausimas yra būties supratimo vidinės galimybės problema, iš kurios turi išaugti kiekvienas konkretus klausimas apie būtį. Pagrindimo klausimo kreipiama čia-būties metafizika privalo šią būties sandarą atskleisti taip, kad toji sandara pasirodytų kaip būties supratimo vidinė galimybė.

Čia-būties būties sandaros atodanga yra ontologija. Kadangi ji turi padėti metafizikos galimybės pamatą — čia-būties baigtinumą kaip jos pamatą,— ji vadinasi pamatinė ontologija. Šio pavadinimo turinyje glūdi žmogaus baigtinumo problema, orientuota į radikalų būties supratimo įgalinimą.

Tačiau pamatinė ontologija yra tik pirmoji čia-būties metafizikos pakopa. Kas apskritai pastarajai priklauso ir kaip ji yra visada įsišaknijusi istoriškai, faktinėje čia-būtyje, visa tai aiškinti čia ne vieta. Dabar mums iškyla uždavinys paaiškinti pamatinės ontologijos idėją, į kurią orientuota ankstesnė grynojo proto kritikos interpretacija. Be to, pamatinės ontologijos apibūdinimas turi būti pateiktas tik pagrindiniais bruožais, kad vėl pademonstruotume tą elementarų nuoseklumą, kuris būdingas ankstesnėms šios idėjos realizavimo pastangoms *.

Kiekvieno esinio, ir čia-būties, būties sandara pasiekiama supratimui tik tokiu mastu, kokiu jis turi projek-

* Plg. Sein und Zeit, I Hälfte.

to pobūdį. Kadangi supratimas — tai parodo kaip tik pamatinė ontologija — yra ne tik pažinimo būdas, bet pirmiausia egzistavimo apskritai pamatinis momentas, akivaizdi projekto realizacija ontologinio suvokimo rėmuose neišvengiamai yra konstrukcija.

Tačiau „konstrukcija" čia nėra savivališka išmonė. Priešingai, tai yra apmatas, kuriame pirminė projekto sklaida ir įgyvendinimas turi būti nulemti ir įtvirtinti iš anksto. Čia-būties baigtinumas turi būti sukonstruotas, ir sukonstruotas orientuojantis į vidinę būties supratimo galimybę. Kiekviena pamatinės ontologijos konstrukcija pasitvirtina tik tuo, ką leidžia matyti jos projektas, t. y. tuo, kaip ji leidžia atsiverti čia-būčiai ir čia-būti savo vidinei metafizikai.

Pamatinės ontologinės konstrukcijos ypatybė yra ta, kad ji privalo išlaisvinti vidinę galimybę to, kas persmelkia visą čia-būtį kaip žinomiausias dalykas, tačiau kartu šis dalykas yra neapibrėžtas ir net pernelyg savaime suprantamas. Ši konstrukcija gali būti suprasta kaip pačioje čia-būtyje išaugantis čia-būties antpuolis prieš pirminį metafizinį faktą, kurio esmė ta, kad tai, kas baigtiniausia savo baigtinume, yra žinoma, tačiau nesuvokta. Čia-būties baigtinumas — būties supratimas — glūdi užmarštyje.

Ši užmarštis nėra kokia nors atsitiktinė ir laikina; ji atsinaujina neišvengiamai ir nuolat. Visa pamatinė ontologinė konstrukcija, orientuota į būties supratimo vidinės galimybės atodangą, projektuodama privalo išplėšti iš užmaršties tai, kas glūdi tame projekte. Kaip tik todėl pamatinis ontologinis čia-būties metafizikos aktas, kaip metafizikos pagrindimas, yra „prisiminimas".

Tačiau tikras prisiminimas kiekvienąkart privalo įvidujinti tai, kas prisiminta, t. y. vis labiau leisti atsiskleisti prisiminimo vidinei galimybei. Pamatinės ontologijos įgyvendinimo požiūriu tai reiškia: jos pagrindinė pastanga — nuolat orientuojantis tik į būties klausimą, leisti jam tapti netrikdomai veikliam, kad taip jo nulemtą egzistencinę čia-būties analitiką nukreiptų teisingu keliu.

§ 43. *Pamatinės ontologijos pradžia ir sklaida* *

Čia-būtis žmoguje pastarąjį apibrėžia kaip tokį esinį, kuris, būdamas esinių tirštumoje, sueina su jais į santykį ir kaip toks santykis su esiniu savo būties požiūriu yra apibrėžiamas visiškai kitaip negu visi kiti čia-būčiai atsiveriantys esiniai.

Čia-būties analitika privalo iš pat pradžių matyti, kad čia-būtis žmoguje pirmiausia turi būti parodyta kaip tik nugrimzdusi į tokį žmogaus būties būdą, kuris savo esme linkęs panardinti į užmarštį čia-būtį ir jos būties supratimą, t. y. pirmapradį baigtinumą. Šitokį — galų gale regimą tik pamatinės ontologijos rėmuose — radikalų čia-būties būties būdą mes vadiname kasdienybe. Čia-būties analitika kartu metodiškai siekia čia-būties žmoguje interpretaciją išskleisti ne antropologinio-psichologinio „išgyvenimų" ir „galių" aprašymo horizonte. Tai nereiškia, kad antropologinis-psichologinis pažinimas aiškinamas kaip „neteisingas". Tačiau reikia parodyti, kad, būdamas net teisingas, jis iš pat pradžių ir nuolatos nepajėgia regėti čia-būties egzistencijos problemos, sykiu ir jos baigtinumo, o to reikalauja vyraujanti būties klausimo problematika.

Egzistencinė kasdienybės analitika nesistengia parodyti, kaip mes naudojamės peiliu ir šakute. Ji privalo parodyti, jog žmogaus, kuriam kaip tik ir atrodo, kad egzistuoja tik esiniai, bendravimo su esiniais pagrindas yra čia-būties transcendencija — būtis pasaulyje. Kartu su ja įvyksta — nors paslėptas ir daugiausia neapibrėžtas — esinio apskritai būties projektas, ir įvyksta taip, kad toks projektas tiesiogiai ir dažniausiai yra neartikuliuotas, bet iš esmės atsiveria kaip suprastas. Šiame vyksme būties ir esinio skirtumas pats savaime lieka paslėptas. Pats žmogus save suvokia kaip esinį tarp kitų esinių.

---

* Konkrečiam šio ir kito paragrafo supratimui reikalingos „Būties ir laiko" studijos.— Į iki šiol pasirodžiusias kritines pozicijas čia neatsižvelgta. Šiai kritikai — kiek ji pateikė tikrai „solidžius" priekaištus dėl pagrindinės problemos — bus skirta atskira publikacija.

Tačiau būtis pasaulyje nėra pirminis santykis tarp subjekto ir objekto, o yra tai, kas tokį santykį iš anksto įgalina tokiu mastu, kokiu transcendencija įvykdo esinio būties projektą. Toks projektavimas (supratimas) egzistencinėje analitikoje iš pradžių gali būti parodytas tik tokiame horizonte, kurį atveria jos pradžia. Pirmiausia ne taip svarbu supratimą nedelsiant ištyrinėti smelkiantis prie giliausios transcendencijos sandaros,— priešingai, svarbiau išryškinti jo esminę vienybę su savijauta ir nuobloškiu (Befindlichkeit und Geworfenheit).

Bet koks projektas — o dėl to ir bet koks „kūrybinis" žmogaus veiksmas — yra nublokštas, t. y. nulemtas savo paties atžvilgiu bejėgio čia-būties pririštumo prie jau esančių esinių. Tačiau nuobloškis nėra apribotas slaptingu ėjimo prie čia-būties vyksmu, bet jis valdo čia-būtį pačią savaime. Tai pasireiškia per vyksmą, kuris bus parodytas kaip nuopuolis. Nuopuolis apibūdina ne visados negatyviai ir kultūrkritiškai vertinamus žmogaus gyvenime pasitaikančius įvykius, o tam tikrą su nublokštu projektu vientisą giliausio transcendentalinio čia-būties baigtinumo pobūdį.

Tačiau kasdienybės analize prasidedanti egzistencinė ontologija siekia išskleisti žmogaus būties baigtinumo pirminę transcendentalinę struktūrą, ir tik ją. Per transcendenciją pasireiškia pati čia-būtis, reikalinga būties supratimo. Toks transcendentalinis (būties supratimo) poreikis galų gale yra „susirūpinęs" tuo, kad apskritai galėtų būti toks dalykas kaip būtis-čia. Tai yra giliausias, čia-būtį palaikantis baigtinumas.

Žmogaus čia-būties vidinio poreikio (Bedürftigkeit) transcendentalinės struktūros vienybė vadinama „rūpesčiu". Pats žodis nėra svarbus, bet labai svarbus supratimas to, ką šiuo pavadinimu stengiasi atskleisti čia-būties analitika. Bet jeigu žodis „rūpestis" — priešingai nuorodai, kad kalbama ne apie kokią nors ontinę žmogaus charakteristiką,— suvokiamas pasaulėžiūrinio-etinio „žmogaus gyvenimo" vertinimo prasme, užuot suvokus jį kaip čia-būties baigtinės transcendencijos struktūrinio vientisumo pažyminį, tada viskas susipai-

nioja. Tada apskritai nebegalima nieko suprasti iš čia-būties analitikoje vyraujančios problematikos.

Žinoma, reikia suprasti, kad kaip tik į metafizikos pagrindimą orientuota vidinės baigtinumo esmės sklaida iš principo ir pati turi būti visada baigtinė ir negali tapti absoliuti. Tačiau tai reiškia viena: atnaujintas baigtinumo apmąstymas negali pavykti lyginant ir supriešinant įvairius požiūrius ir stengiantis, kad pagaliau būtų pasiektas paslėptas „savaime teisingas" absoliutus baigtinumo pažinimas. Priešingai, lieka laikytis tik baigtinumo kaip tokio problematikos išsklaidos; o baigtinumas atveria savo tikrąją esmę tik tada, kai prie jo prieinama per pirmapradiškai suvoktą pamatinį metafizikos klausimą; žinoma, toks kelias nėra vienintelis galimas ir negali pretenduoti į išskirtinumą.

Dabar bus aišku, kad čia-būties metafizika, kaip metafizikos pagrindimas, turi savo ypatingą tiesą, kuri savo esme iki šiol buvo net per daug miglota. Pasaulėžiūrinė, t. y. populiarioji, ontinė pozicija, o ypač teologinė, pati savaime nepasiekia — nepriklausomai nuo to, ar ji pozityvi, ar negatyvi — čia-būties metafizikos matmens, nes, kaip sako Kantas, „proto kritika <...> niekada negali tapti populiari, bet, kita vertus, jai nėra reikalo tokiai būti" *.

Taigi, jeigu kritika stengiasi pradėti nuo „rūpesčio" kaip baigtinumo transcendentalinės vienybės transcendentalinės interpretacijos — o kas galėtų neigti jos galimybę ir būtinumą,— tada reikia iškart parodyti, kad čia-būties transcendencija, o kartu ir būties supratimas, nėra tikriausias baigtinumas žmoguje; be to, kad metafizikos pagrindimas apskritai neturi tokio paties giliausio ryšio su čia-būties baigtinumu, ir pagaliau kad metafizikos pagrindimo pamatinis klausimas neglūdi būties supratimo vidinės galimybės problemoje.

Čia-būties pamatinė ontologinė analitika, dar prieš išskleisdama vientisą transcendencijos kaip „rūpesčio" interpretaciją, sąmoningai siekia išnagrinėti „baimę" kaip „lemtingą pamatinę savijautą", kad šitaip konkre-

* B XXXIV.

čiai parodytų, jog egzistencinė analitika yra nuolat orientuota į jai rūpimą klausimą apie būties supratimo galimybę. Baimė yra lemtingoji savijauta ne kaip koks nors konkretus pasaulėžiūrinis egzistencinis idealas, bet galų gale savo lemtingą pobūdį įgyja būties problemos kaip tokios perspektyvoje.

Baimė yra tokia pamatinė savijauta, kuri pastato prieš niekį. Tačiau esinio būtis yra apskritai suprantama tik tada — ir čia glūdi giliausias transcendencijos baigtinumas,— kai čia-būtis savo esme yra įsišaknijusi į niekį. Šis įsišaknijimas į niekį nėra šiaip koks kartkartėmis praktikuojamas niekio „mąstymas"; tai yra vyksmas, glūdintis bet kokios savijautos esinių tirštumoje pagrinduose, ir todėl jo vidinė galimybė turi būti atskleista per pamatinę ontologinę čia-būties analitiką.

Kaip tik taip, t. y. fundamentiškai ir ontologiškai, suprasta „baimė" išskiria „rūpestį" iš kategorijų struktūros teorinio neutralumo. Ji jam suteikia pamatinio egzistencialo išskirtinumą ir todėl čia-būties baigtinumą apibrėžia ne kaip objektyvią savybę, o kaip nuolatinį, nors dažniausiai paslėptą visų egzistuojančiųjų virpulį.

Tačiau rūpesčio kaip čia-būties transcendentalinės pamatinės sąrangos išsklaida yra tik pirmoji pamatinės ontologijos stadija. Tolesnės eigos tikslas turi būti vis radikaliau orientuojamas į būties klausimą.

§ 44. Pamatinės ontologijos tikslas

Tolesnis ryžtingas egzistencinės analitikos žingsnis yra konkreti rūpesčio kaip laikiškumo apšvieta. Kadangi metafizikos pagrindimo problema turi vidinį ryšį su žmogaus baigtinumu, gali pasirodyti, kad „laikiškumo" išsklaida tarnauja konkrečiam žmogaus kaip „laikiškos" esybės baigtinumo apibrėžimui. Tai, kas „laikiška", paprastai suvokiama kaip tai, kas baigtina.

Bet jau tai, kad mes bet kokį baigtinį esinį, o ne tik žmogų, suvokiame kaip „laikišką" vulgariojo ir — tam tikru atžvilgiu — pagrįsto laiko apibrėžimo prasme, turi parodyti, kad čia-būties kaip laikiškumo in-

terpretacija neturėtų skleistis vulgarios laikiškumo patirties lauke.

Tačiau laikiškumas kaip prielaida priimamas ne tik todėl, kad dabarties filosofija (Bergsonas, Diltėjus, Šėleris) stengiasi suprasti „gyvenimo" gyvenimiškumą giliau negu ankstesnioji tuo būdu, kad „gyvenimiškesnį" jo supratimą ji apibrėžia laikiškai.

Priešingai: jeigu čia-būties kaip laikiškumo interpretacija yra pamatinės ontologijos tikslas, tada jis turi būti motyvuotas tik būties problemos pačios savaime. Tačiau kaip tik taip pirmąkart atsiskleidžia pamatinė ontologinė, t. y. „Būtyje ir laike" vyraujanti, klausimo apie laiką prasmė.

Pamatinis ontologinis metafizikos pagrindimas „Būtyje ir laike" turi būti suvoktas kaip pakartojimas. Citata iš Platono „Sofisto", kuria pradedamas tyrinėjimas, yra ne tik dekoracija, bet ir nuoroda į tai, kad antikinėje metafizikoje įsiliepsnojo gigantomachija dėl esinio būties. Ši kova — nors ten būties klausimas iškeltas labai apytikriai ir daugiaprasmiškai — turi parodyti, kaip ten suprantama būtis pati savaime. Tačiau kadangi šioje gigantomachijoje pirmąkart buvo kovojama už būties klausimą patį savaime, bet šis klausimas nebuvo išskleistas jau minėtu būdu, kaip būties supratimo vidinės galimybės problema, nei būties kaip tokios interpretacija, nei tam būtinas interpretacijos horizontas negalėjo išryškėti akivaizdžiai. Juo atkakliau dera pakartojant problemą įsiklausyti į tai, kaip filosofija šioje pirminėje kovoje už būtį ją išsako tarsi spontaniškai.

Žinoma, šis tyrinėjimas negali pateikti jokio teminio šios gigantomachijos išdėstymo, jau nekalbant apie pamatinių intuicijų interpretaciją. Pasitenkinsime tik nuoroda į tai, kas akivaizdu.

Kas glūdi tame, kad antikinė metafizika *ntōs on* — esinį, kuris esti taip, kaip esinys gali būti tik būdamas,— apibrėžia kaip *aei on?* Esinio būtis čia akivaizdžiai suprantama kaip pastovumas ir stovėsena. Kokį projektą apima toks būties supratimas? Laiko projektą; juk amžinybės fone suvoktas kaip *nunc stans,* kaip

„stovintis dabar" esinys yra suvokiamas tik laiko dėka.

Kas glūdi tame, kad tikrasis esinys yra suprantamas kaip *usia, parusia*, t. y. tokia prasme, kad iš esmės jis reiškia „esatį", tiesioginį ir visada dabartišką turėjimą? Šis projektas išduoda: būtis yra pastovumo esatis.

Ar tuo būdu, ir kaip tik spontaniškame laiko supratime, nesikaupia laiko apibrėžtys? Ar betarpiškas būties supratimas neįsišaknijęs į tokį pirmapradišką, bet sykiu savaime suprantamą būties projektą laiko horizonte?

Ar tai nereiškia, kad bet kokia kova už būtį iš anksto nulemta skleistis laiko horizonte?

Ar tada verta stebėtis, kad ontologinė esinio kas-būties interpretacija išsisako per *to ti en einai*? Ar tame „kas jau buvo visada" neglūdi pastovios esaties momentas, beje, turintis apriorinį pobūdį?

Bet jeigu taip, tai ar pakanka tą „a priori", kuris ontologinėje tradicijoje lėmė būties apibrėžtis, paprasčiausiai aiškinti taip, kad esą šis „anksčiau" „natūraliai" neturi nieko bendra su laiku? Žinoma, ne su tuo laiku, kurį pripažįsta vulgarusis laiko supratimas. Tačiau ar šis „anksčiau" tuo būdu apibrėžiamas pozityviai, ar taip pašalinamas slegiantis (lästig) laiko pobūdis? Ar jis vėl nesugrįžta kaip įkyri problema?

Ir ar tai yra tik daugiau ar mažiau malonus, nė iš šio, nė iš to atsiradęs įprotis, kad mes, skirstydami esinius, t. y. išskirdami esinius pagal jų būtį, juos „savaime" apibrėžiame kaip laikiškus, nelaikiškus ir antlaikiškus?

Tačiau kas yra šio spontaniško ir savaime suprantamo būties supratimo laiko horizonte pagrindas? Ar bent pabandyta kelti klausimą — išskleistos problemos prasme,— kodėl taip yra ir kodėl taip turi atsitikti?

Laiko esmė — taip, kaip ji lemtingu būdu visai vėlesnei metafizikos istorijai buvo apibrėžta Aristotelio — į šį klausimą neduoda jokio atsakymo. Priešingai: galima parodyti, kad kaip tik ši laiko analizė yra kreipiama tokio būties supratimo, kuris — neaiškus pačiam sau — būtį supranta kaip nuolatinę dabartį ir todėl „būtį" apibrėžia kaip „dabar", t. y. remiasi tokiu laiko

supratimu, pagal kurį jis yra nuolat esantis, t. y. antikine prasme yra iš tikrųjų.

Tiesa, ir Aristoteliui laikas yra tai, kas vyksta „sieloje", „prote". Tačiau ir vėl žmogaus sielos, proto, dvasios, sąmonės esmės supratimas čia nėra pirmapradiškai ir lemtingai sąlygojamas metafizikos pagrindimo problematikos; ir laikas čia nėra interpretuojamas šios problematikos perspektyvoje; ir čia-būties transcendentalinės pamatinės struktūros, kaip laikiškumo, interpretacija čia nėra suvokta ir išskleista kaip problema.

Iš filosofinio „prisiminimo" apie slaptingą būties projektą laiko horizonte kaip vidinį būties supratimo vyksmą antikinėje ir vėlesnėje metafizikoje metafizikos pamatinio klausimo pakartojimui iškyla uždavinys šios problematikos sąlygojamą sugrįžimą į žmogaus baigtinumą išskleisti taip, kad čia-būtyje būtų regimas laikiškumas kaip pirmapradė transcendentalinė struktūra.

Pakeliui į šį pamatinės ontologijos tikslą, t. y. kartu ir žmogaus baigtinumo išsklaidos labui, yra būtina sąžinės, kaltės ir mirties egzistencinė interpretacija. O istoriškumo transcendentalinė interpretacija remiantis laikiškumu kartu turi duoti išankstinį supratimą apie būties būdą tokio vyksmo, kuris vyksta būties klausimo pakartojime. Metafizika nėra tai, kas tik „sukurta" žmogaus kaip sistema ir koncepcija; ji yra būties supratimas; jos projektavimas ar jos atmetimas įvyksta čia-būtyje kaip tokioje. „Metafizika" yra pamatinis vyksmas įsibraunant į esinius, kuris apskritai įvyksta kartu su faktine egzistencija tokios būtybės, kokia yra žmogus.

Čia-būties metafizika, kuri turi išsiskleisti kaip pamatinė ontologija, nepretenduoja tapti nauja disciplina jau esančių rėmuose; per ją pasireiškia siekimas pažadinti įžvalgą, kad filosofavimas įvyksta kaip akivaizdi čia-būties transcendencija.

Ir jeigu čia-būties metafizikos problematika įvardijama kaip „būtis ir laikas", dabar, atskleidus pamatinės ontologijos idėją, turi tapti aišku, kad šiame pavadinime svarbiausią problematiką savyje slepia tas

„ir". Tiek „būtis", tiek „laikas" neturi prarasti ankstesnės reikšmės, tačiau jos teisėtumą ir ribas turi pagrįsti pirmapradiškesnė interpretacija.

§ 45. Pamatinės ontologijos idėja ir grynojo proto kritika

Kantiškasis metafizikos pagrindimas, kaip pirminis lemtingas klausimas apie esinio būties atvirumo vidinę galimybę, turėjo prieiti prie laiko kaip baigtinės transcendencijos pamatinės apibrėžties, jau nekalbant apie tai, kad būties supratimas čia-būtyje tarsi jau savaime projektuoja būtį į laiką. Tačiau kartu tas metafizikos pagrindimas turėjo būti išvaduotas nuo vulgariosios laiko sąvokos ir susietas su transcendentaliniu laiko kaip saviveiklos supratimu; toks laikas iš esmės sutampa su grynąja apercepcija, ir ši vienybė padaro galimą grynąjį juslinį protą kaip visumą.

Su transcendentaline vaizduotės galia esmingai susijęs laikas grynojo proto kritikoje atlieka pagrindinę metafizinę funkciją ne todėl, kad laikas funkcionuoja kaip „stebėjimo forma" ir grynojo proto kritikoje interpretuojamas kaip tik taip, bet todėl, kad būties supratimas, grindžiamas čia-būties žmoguje baigtinumu, turi susiprojektuoti į laiką.

Todėl pati kritika palaužia proto ir intelekto viešpatavimą. „Logika" nuo senovės turi prioritetą metafizikoje. Bet jos idėja yra problemiška.

O jeigu transcendencijos esmė grindžiama grynąja vaizduotės galia ir, dar pirmapradiškiau, laikiškumu, tada kaip tik „transcendentalinės" logikos idėja yra absurdiška (ein Unbegriff ist), ypač tada, kai ji, priešingai pradiniam Kanto ketinimui, suvokiama kaip savarankiška ir absoliuti.

Kantas turėjo šį tą nujausti apie tokį logikos viešpatavimo metafizikoje žlugimą, jeigu jis galėjo pasakyti apie pamatines būties apibrėžtis, apie „galimybę" (kas-būtį) ir „tikrovę" (Kanto vadinamą būtimi) štai ką: „Galimybė, būtis ir būtinybė niekada negali būti

paaiškintos kitaip, kaip per atvirą tautologiją, jeigu tik definicijos galų gale turi būti surastos grynajame prote" *.

Ir vis dėlto! Ar antrajame „Grynojo proto kritikos" leidime Kantas nesugrąžino intelekto viešpatavimo? Ar ne dėl to Hėgelis taip radikaliai, kaip niekas iki jo, metafiziką pavertė „logika"?

Ką reiškia vokiečių idealizme prasidedanti kova su „daiktu savaime", jeigu ne vis stiprėjančią užmarštį to, už ką kovojo Kantas: kad metafizikos vidinė galimybė ir būtinybė, t. y. jos esmė, gali būti išsaugota tik pirmapradiškiau išskleidžiant ir atkakliau išlaikant baigtinumo problemą.

Kas lieka iš Kanto pastangų, kai Hėgelis taip apibrėžia metafiziką kaip logiką: „Taigi logiką reikia suvokti kaip grynojo proto sistemą, kaip grynosios minties karalystę. Ši karalystė yra tiesa, egzistuojanti be apdangalų, savyje ir sau. Todėl galima sakyti, kad šis turinys yra atvaizdavimas Dievo tokio, koks jis yra savo amžinąja esme prieš sukurdamas gamtą ir baigtinę dvasią" **.

Ar galima geriau įrodyti, kad žmogaus prigimčiai būdinga metafizika ir net pati „žmogaus prigimtis" nėra savaime suprantamas dalykas?

Ar tai reiškia, kad pateiktą pamatinę ontologinę grynojo proto kritikos interpretaciją mes suprantame taip, kad, ją turėdami, mes įsivaizduojame esą protingesni negu didieji pirmtakai? O gal mūsų pastangose, jeigu mes jas apskritai galime lyginti, galų gale slypi noras išvengti to, ko mes — ir visai neatsitiktinai — jau nebematome?

Galbūt į pamatinę ontologiją orientuota grynojo proto kritikos interpretacija komplikuoja metafizikos pagrindimo problematiką, tačiau tik taip, kad ji sustoja lemtingiausioje vietoje. Todėl lieka tik viena — tyrinėjimo įtampą palaikyti liekant atviriems klausimams.

Ar įkandin transcendentalinės analitikos plačiąja

---

* A 244, B 302.

** Wissenschaft der Logik. Einleitung.— Bd. 3.— S. 35.

prasme, kurios interpretacija apsiribojo šis tyrinėjimas, neina „transcendentalinė dialektika"? Jeigu pastaroji būtų tik pasiektas įžvalgos kritinis pritaikymas *metaphysica generalis* srityje, kurio tikslas — tradicinės *metaphysica specialis* destrukcija, tada kyla klausimas, ar šioje tariamai negatyvioje transcendentalinės dialektikos charakteristikoje nesama ir pozityvios problematikos?

Ir galbūt pastaroji sutelkta tame pačiame klausime, kuris, nors paslėptas ir neišskleistas, bet nulėmė visą ankstesnę metafizikos problematiką, t. y. čia-būties baigtinumo problemoje?

Kantas sako, kad „transcendentalinė regimybė", kuri padarė galimą tradicinę metafiziką, yra neišvengiama. Ar ši transcendentalinė netiesa savo pirmapradės vienybės su transcendentaline tiesa požiūriu neturi būti pagrįsta pozityviai, remiantis giliausia baigtinumo čia-būtyje esme? Ar šiai baigtinumo esmei nepriklauso tos regimybės neesmingumas?

Ar tada „transcendentalinės regimybės" problemos nereikia išvaduoti iš tos architektonikos, į kurią ją įspraudžia Kantas, orientuodamasis į tradicinę logiką, ypač jeigu kantiškasis pagrindimas, kaip metafizikos problematikos galimas pagrindas ir orientyras, logiką apskritai sugriauna?

Kokia apskritai yra tiesos transcendentalinė esmė? Kaip ši esmė ir netiesos neesmingumas, glūdintys čia-būties baigtinume, pirmapradiškai siejasi su žmogaus, kaip į esiniją nublokšto esinio, pasmerkto suprasti tokį dalyką kaip būtis, pirmapradišku ribotumu?

Ar yra prasmė ir ar egzistuoja teisė žmogų vien todėl, kad jo pagrindas yra giliausias baigtinumas — nes jam reikalinga „ontologija", t. y. būties supratimas,— interpretuoti kaip „kuriantį", o todėl kaip „begalinį", jeigu kaip tik begalinės esybės idėja su niekuo nesuderinama taip radikaliai, kaip su ontologija?

Ar apskritai čia-būties baigtinumas gali išsiskleisti kaip problema be begalybės „prielaidos"? Kokia apskritai yra ši „prielaida" čia-būtyje? Ką reiškia begalybė kaip tokia „prielaida"?

Ar galima būties klausimą išnarplioti iš visų tų klausimų ir grąžinti jam pirmapradę jėgą ir erdvę? Ar mes jau pernelyg tapome organizacijos, skubėjimo ir gamybos marionetėmis ir nebegalime būti esmingumo, paprastumo ir pastovumo draugais, o tuo tarpu tik tokia draugystė *(philia)* sudaro sąlygas atsiverti esiniui kaip tokiam, ir iš jos išauga klausimas apie būties *(sophia)* sąvoką — pamatinis filosofijos klausimas.

Ar ir tam mums iš pradžių reikalingas prisiminimas?

Tebūnie duotas žodis Aristoteliui: *Kai dē kai to palai te kai nyn kai aei zētumenon kai aei aporumenon, ti to on*[3]... (Met. Z 1, 1028b 2 ir toliau).

BŪTIS IR LAIKAS

Pirma dalis

ČIA-BŪTIES INTERPRETACIJA LAIKIŠKUMO POŽIŪRIU IR LAIKO, KAIP BŪTIES KLAUSIMO TRANSCENDENTALINIO HORIZONTO, EKSPLIKACIJA

Pirmas skyrius

PARENGIAMOJI FUNDAMENTALINĖ ČIA-BŪTIES ANALIZĖ

Ketvirtas skirsnis

BŪTIS-PASAULYJE KAIP SU-BŪTIS IR SAU-BŪTIS. DAS MAN

Pasaulio pasauliškumo analizė nuolat atverdavo visą būties-pasaulyje fenomeną, tačiau neišskyrė visų jo sandų su vienodu fenomeniniu ryškumu, skirtingai nuo paties pasaulio fenomeno. Pasaulio ontologinė interpretacija pateikta remiantis vidupasauliškuoju įrankumu (innerweltlich Zuhaudene), nes čia-būtis kasdienybėje — kurios atžvilgiu ji nuolat nagrinėjama — yra pasaulyje ne apskritai, bet į santykį su pasauliu sueina tam tikru vyraujančiu būties būdu. Pirmiausia ir dažniausiai čia-būtis yra įtraukta į savo pasaulį. Toks ištirpimo pasaulyje būties būdas, o kartu ir jį pagrindžianti kame-būtis (in-Sein) esmingai nulemia tą fenomeną, kurį mes dabar apibūdinsime klausimu: kas yra tai, kas egzistuoja kaip čia-būties kasdienybė? Visos čia-būties būties struktūros, o kartu ir fenomenas, atsakantis į šį „kas?" klausimą, yra jos būties būdai. Jų ontologinė charakteristika yra egzistencialinė. Todėl reikia teisingai kelti klausimą ir nužymėti kelią, kuriuo einant turi būti atverta tolesnė čia-būties kasdienybės fenomenų sritis. Tyrinėjimas, nukreiptas į fenomeną,

kuriuo remiantis galima atsakyti į „kas?" klausimą, atveda prie čia-būties struktūrų, tokių pat pirmapradžių kaip ir būtis-pasaulyje: prie *su-būties* ir *su-čia-būties* (das Mitsein und Mitdasein). Šis būties būdas pagrindžia kasdienės sau-būties modusą, kurio eksplikacija atveria tai, ką mes galime pavadinti kasdienybės subjektu, *das Man*. Todėl skyrius apie vidutiniškosios čia-būties „kas" turi tokius poskyrius: 1. Egzistencialinio klausimo apie čia-būties „kas" iškėlimas (§ 25). 2. Kitų su-čia-būtis ir kasdienė su-būtis (§ 26). 3. Kasdienė sau-būtis ir *das Man* (§ 27).

§ 25. Klausimo apie čia-būties „kas" iškėlimas

Į klausimą, kas yra šis esinys (čia-būtis), kaip gali pasirodyti, jau atsakyta ten, kur pateiktos pamatinių čia-būties apibrėžčių nuorodos (plg. § 9) [1]. Čia-būtis yra esinys, kuris esu aš pats, būtis yra manoji būtis. Šis apibrėžimas yra *nuoroda į ontologinę* sandarą, tačiau tik tiek. Kartu jame glūdi *ontinė* — nors tik apytikrė — nuoroda į tai, kad šis esinys esu aš pats, o ne kas nors kitas. Į klausimą „kas" atsakoma remiantis tuo, kad aš esu „aš pats", „subjektas", „pats". *„Kas"* yra tai, kas išlaiko tapatumą santykių ir išgyvenimų kaitoje ir kartu sueina į santykį su šia įvairove. Ontologiškai jį mes suprantame kaip nuolat egzistuojantį tam tikrame uždarame regione, kaip kažką aukščiausia prasme esantį pagrindu, kaip *subjectum*. Jis kaip „tas pats" įvairovės kaitoje išlaiko *„pats"* pobūdį. Galima nepripažinti sielos substancialumo, sąmonės daiktiškumo ir asmens objektiškumo, tačiau ontologiškai išlaikoma tai, kieno būtis — aiškiai arba ne — suvokiama objektiškai. Substancialumas yra ontologinė gairė apibrėžiant esinį, kuriuo remiantis atsakoma į „kas?" klausimą. Čia-būtis iš anksto ir neartikuliuotai suvokiama kaip objektas. Kiekvienu atveju jos būties neapibrėžtumas visada implikuoja tokią būties prasmę. Tačiau objektiškumas yra ne čia-būtiškojo esinio būties būdas.

Teiginio, kad „aš esu tai, kas yra čia-būtis", ontinis savaiminis suprantamumas neturi suformuoti nuomo-

nės, kad šitaip vienareikšmiškai nužymėtas kelias taip „duoto" esinio ontologinei interpretacijai. Problemiška lieka net tai, ar tokio teiginio ontinis turinys tiksliai perteikia kasdienės čia-būties fenomeninę būseną. Gali pasirodyti, kad kasdienės čia-būties „kas" kaip tik *nėra* „aš pats".

Jeigu, ieškant ontinių-ontologinių teiginių, fenomeninė interpretacija, kuri remiasi esinio būties būdu, turi būti laikoma pranašesne net už savaime suprantamus ir įprastus atsakymus ir jais grindžiamą problemų kėlimą, tada fenomenologinė čia-būties interpretacija, liečianti dabar keliamą klausimą, turi būti apsaugota nuo problematikos iškraipymo.

Tačiau ar nepaneigiamos bet kokios blaivios metodikos taisyklės, jeigu problematikos užuomazga nesisieja su akivaizdžiais teminės srities duomenimis? Ir kas gali kelti mažiau abejonių už „aš" duotybę? Ir ar šioje duotybėje neslypi nuoroda, kad, norint ją išskleisti pirmapradiškiau, reikia nusigręžti nuo visko, kas „duota" kaip nors kitaip, t. y. ne tik nuo esančio „pasaulio", bet ir nuo kitų „aš" būties? Galbūt iš tikrųjų tai, kas tuo būdu duota — paprastas, formalus, refleksinis „aš" suvokimas,— yra akivaizdu? Ši įžvalga net atveria kelią į savarankišką fenomenologinę problematiką, kuri turi pamatinę, konkretinančią svarbą kaip „formalioji sąmonės fenomenologija".

Šiame faktinės čia-būties egzistencinės analitikos kontekste iškyla klausimas, ar minėtoji „aš" duotybė atveria čia-būtį jos kasdienybėje, jeigu ji atveria ją apskritai. Ar yra *a priori* savaime suprantama, kad čia-būties analizė turi būti paprasta pasyvi „aš" aktų refleksija? O galbūt toks čia-būties „savidavos" būdas egzistencinei analitikai yra savotiškas suvedžiojimas, ir būtent toks, kurio priežastis yra pati čia-būties būtis? Galbūt čia-būtis, betarpiškai išsisakydama, visada sako: „aš ir esu tai", ir sako tai garsiausiai kaip tik tada, kai ji „nėra" toks esinys? O gal sandara čia-būties, kuri yra manoji, lemia tai, kad čia-būtis pirmiausia ir dažniausiai kaip tik ir *nėra ji pati?* Gal egzistencinė analitika, pradėdama nuo „aš" duotybės, kaip tik ir igno-

ruoja pačią čia-būtį ir jos betarpišką savęs interpretaciją? Ar nepasirodys, kad ontologinis horizontas, kuriame apibrėžiama tai, kas paprasčiausiai duota, lieka iš principo neapibrėžtas? Ontiškai visada galima pagrįstai teigti apie šį esinį, kad tai esu „aš". Tačiau ontologinė analitika, kuri naudojasi tokiais teiginiais, privalo daryti principines išlygas. „Aš" gali būti suprastas tik kaip neįsipareigojanti *formali nuoroda* į tai, kas dabartiniame fenomenų būties kontekste galbūt atsiveria kaip jo „priešingybė". Žinoma, „ne aš" visiškai nereiškia tokio esinio, kuriam esmingai trūksta „aš" modalumo; čia turimas galvoje tam tikras apibrėžtas paties „aš" būties būdas, pvz., savęs prarastis.

Tačiau ir ankstesnė pozityvi čia-būties interpretacija, nukreipta į fenomenologiškai pagrįstą „kas" klausimo atsakymą, draudžia išeities tašku laikyti formaliąją „aš" duotybę. Būties pasaulyje išsklaida parodė, kad niekada betarpiškai „neegzistuoja" ir nėra duotas grynas subjektas be pasaulio. Ir pagaliau niekada nėra betarpiškai duotas izoliuotas „aš" be kitų *. Tačiau jeigu „kiti" *jau yra* būtyje-pasaulyje, tada ir ši fenomenologinė konstatacija neturi *ontologinės* struktūros laikyti savaime suprantama ir nereikalinga tyrinėjimo. Iškyla uždavinys fenomenologiškai atskleisti tokios su-čia-būties betarpiškoje kasdienybėje būdą ir jį tinkamai interpretuoti ontologiškai.

Kaip vidupasauliškojo esinio savyje-būties ontinis savaime suprantamumas lemia įsitikinimą šios būties prasmės ontologiniu savaime suprantamumu ir užmaskuoja pasaulio fenomeną, taip ir ontinis savaime suprantamumas, kad čia-būtis yra manoji, taip pat savyje slepia atitinkamos ontologinės problematikos galimą iškreipimą. *Betarpiškai* čia-būties „kas" ne tik yra problema *ontologiniu* požiūriu, bet ji lieka paslėpta *ontiniu* požiūriu.

Bet ar tokiu atveju egzistencinis-analitinis atsaky-

---

* Plg. fenomenologinius tyrinėjimus: *Scheler M.* Zur Phänomenologie und Theorie der Symphatiegefühle, 1913, Anhang.— S. 118 ir toliau; taip pat antrą šios knygos leidimą pavadinimu: Wesen und Formen der Symphatie.—1923.— S. 244 ff.

mas į „kas" klausimą apskritai neturi jokių orientyrų? Jokiu būdu. Žinoma, kaip toks orientyras geriausiai tinka ne vienas iš anksčiau aptartų [2] čia-būties sandaros formalių požymių, bet priešingai, tai požymis, pagal kurį čia-būties esmė glūdi jos egzistencijoje. *Jeigu „aš" yra esminga čia-būties apibrėžtis, tada ji turi būti interpretuojama egzistencialiai.* Tada į klausimą „kas" turi būti atsakyta fenomenologiškai, atskleidžiant tam tikrą apibrėžtą čia-būties būties būdą. Jeigu čia-būtis yra „ji pati" tik *egzistuodama,* tada tiek „jos pačios" pastovumas, tiek ir galimas jos „nesavarankiškumas" reikalauja egzistencinio-ontologinio klausimo kėlimo kaip vienintelio tinkamo kelio į šią problematiką.

Bet jeigu „pats" gali būti suvoktas „tik" kaip šio esinio būties būdas, tada gali pasirodyti, jog tai veda prie tikrojo čia-būties „branduolio" prarasties. Tačiau tokie būgštavimai atsiranda dėl klaidingo prietaro, kad nagrinėjamas esinys iš esmės turi objektinės būties pobūdį, nors jis ir nelyginamas su kūniškojo daikto masyvumu. Tačiau žmogaus *„substancija"* yra ne dvasia kaip sielos ir kūno sintezė, o *egzistencija.*

§ 26. Kitų su-čia-būtis ir kasdienė su-būtis

Atsakymą į klausimą apie kasdienės čia-būties „kas" turi duoti analizė tokio būties būdo, kuriame čia-būtis laikosi pirmiausiai ir dažniausiai. Tyrinėjimas orientuojamas į būtį-pasaulyje, o ši pamatinė čia-būties sandara lemia kiekvieną jos būties modusą. Jeigu mes pagrįstai teigėme, kad ankstesnė pasaulio eksplikacija atskleidžia kitus būties-pasaulyje struktūrinius momentus, tada ši eksplikacija tam tikru požiūriu turi parengti atsakymą į „kas" klausimą.

Paties aplinkinio pasaulio, pvz., amatininko gaminių pasaulio, „aprašymas" parodė, kad kartu su darbe surandamu įrankiu „sutinkami" ir kiti, kuriems skiriamas „gaminys". Tokio „įrankio" būties būde, t. y. jo prietaikoje (Bewandtnis), glūdi esminė nuoroda į galimą turėtoją, kuriam jis „galėtų tikti". Taip pat naudoja-

moje „medžiagoje" randamas gamintojas ar „tiekėjas" kaip toks, kuris „aptarnauja" gerai arba blogai. Pvz., laukas, per kurį mes einame, pasirodo priklausantis „tam ir tam" kaip jo tvarkomas, panaudota knyga yra nupirkta iš to ir to, padovanota to ir to ir pan. Pririšta prie kranto valtis savo būtimi-savyje nurodo kokį nors pažįstamą, kuris ja keliauja, tačiau kaip „svetima valtis" ji nurodo kitą. Taigi įrankiame, aplinkiniame įrankių ryšyje sutinkami „kiti" nėra kaip nors primąstomi prie betarpiškai tik objektiško daikto, tačiau šitie „daiktai" randami pasaulyje, kuriame jie yra kitų įrankiai, o šis pasaulis visada ir iš anksto yra ir mano pasaulis. Ankstesnė analizė pasaulio viduje randamus esinius apribojo tik įrankiųjų reikmenų ir objektyvios gamtos sritimi, t. y. buvo nagrinėjami esiniai, neturintys čia-būties pobūdžio. Apribojimas buvo reikalingas ne tik eksplikacijos supaprastinimo tikslams, bet visų pirma todėl, kad viduje pasaulio sutinkamos kitų čia-būties būties būdas skiriasi nuo įrankumo ir objektiškumo. Čia-būties pasaulis atveria tokį esinį, kuris ne tik apskritai skiriasi nuo įrankių ir daiktų, bet ir tokį, kuris pagal savo būties būdą *kaip čia-būtis* pasaulyje pats yra būties-pasaulyje būdas ir taip pat randamas viduje pasaulio. Šis esinys nėra nei įrankus, nei objektiškas, bet esti *taip, kaip* pati atverianti čia-būtis — jis *irgi yra „čia" ir „su"*. Jeigu norėtume pasaulį apskritai identifikuoti su vidupasauliškuoju esiniu, tada turėtume sakyti: „pasaulis" yra ir čia-būtis.

Bet *„kito"* susitikimo charakteristika irgi orientuojasi į *savąją* čia-būtį. Jeigu ir ji nesiremia „aš" izoliacija ir išskirtinumu, kur tada galima ieškoti šio izoliuoto subjekto perėjimo prie kito? Kad išvengtume šio nesusipratimo, reikia turėti galvoje, kokia prasme čia kalbama apie „kitą". „Kiti" — tai nėra viso to, kas už manęs, liekana, iš kurios išsiskiria „aš"; priešingai, „kiti" yra tie, nuo kurių dažniausiai *ne*atsiskiriama, tarp kurių esama. Šitokia ir-čia-būtis-su-kitais neturi ontologinio su-objektinės-būties-viduje-pasaulio pobūdžio. Šitas „su" yra čia-būtiškas, o „ir" reiškia būties

kaip apdairiai besirūpinančios būties-pasaulyje vienodumą. „Su" ir „ir" turi būti suprasti ne objektiškai, o *egzistencialiai*. Šios su-būnančios būties pasaulyje dėka pasaulis visada jau yra toks, kokį aš turiu kartu su kitais. Čia-būties pasaulis yra *su-pasaulis* (Mitwelt). Kame-būtis yra su-būtis su kitais. Pastarųjų vidupasauliškoji būtis-savyje yra su-čia-būtis.

Kiti sutinkami ne iš anksto artikuliuotame vaizdinyje, kurį turėtų daiktiškas savas subjektas, suvokiantis kitus taip pat daiktiškus subjektus; jie sutinkami ne pirminiame įsižiūrėjime į save patį, kuriame būtų randamas skirtumo „prieš". Jie sutinkami *pasaulyje*, kuriame esmingai laikosi besirūpinanti ir apdairi čia-būtis. Priešingai labai lengvai besisiūlantiems, teoriškai sugalvotiems kitų objektinės būties „aiškinimams", reikia laikytis nurodyto fenomenologinio jų *vidupasauliškojo* susitikimo konstatavimo. Šitoks tiesioginis ir elementarus pasaulio čia-būties susitikimo būdas siekia taip toli, kad net *savoji* čia-būtis *pirmiausia* „susirandama" jai į save *neįsižiūrint*, dar daugiau, apskritai „neįsižiūrint" į „išgyvenimus" ir „veiksmo centrą". Čia-būtis „save pačią" suranda tame, ką ji daro, naudoja, ko ji laukia, ką saugo, t. y. tuose aplinkinio pasaulio įrankumuose, kuriais ji *rūpinasi*.

Ir net jeigu save pačią čia-būtis aiškiai išsako kaip „aš-čia", šis asmenį prie vietos pririšantis apibrėžimas turi būti suprastas iš čia-būtiškojo erdviškumo. Pastarąjį interpretuodami (§ 23), mes užsiminėme, kad šis „aš-čia" išreiškia ne kokį nors aš-daikto išskirtinį tašką; čia-būtis save čia supranta kaip kame-būtį iš įrankaus pasaulio, kuriame čia-būtis laikosi kaip *rūpinimasis*, kaip „ten".

V. fon Humboltas* pateikė kalbas, kuriose „aš" reiškiamas per „čia", „tu"—per „tai", „jis"—per „ten", t. y.—apibrėžus gramatiškai—asmeniniai įvardžiai perteikiami vietos prieveiksmiais. Nėra aišku, kokia yra pirmoji vietos pažyminio reikšmė—prieveiksminė

* Über die Verwandschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen // Gef. Schriften herausg. von der Prauß. Akad. der Wiss.—1829.—Bd. 6.—Abt. 1.—S. 304—330.

ar įvardinė. Ginčas praranda prasmę, jeigu atkreipiamas dėmesys į tai, kad vietos prieveiksmiai siejasi su „aš" kaip čia-būtimi. „Čia", „ten" ir „tai" iš pradžių nėra jokios grynos vietos apibrėžtys, liečiančios vidupasauliškus erdviniuose taškuose esančius esinius; tai yra čia-būties pirmapradžio erdviškumo pažyminiai. Spėjamieji vietos prieveiksmiai yra čia-būties apibrėžtys; iš pradžių jie turi ne objektinę, o egzistencialinę reikšmę. Tačiau jie nėra ir įvardžiai; jų reikšmė yra neutrali vietos prieveiksmių ir asmeninių įvardžių skirtumo atžvilgiu. Šių reiškinių tikroji erdvinė ir čia-būtiška reikšmė parodo, kad teoriškai neiškreipta čia-būties interpretacija ją mato kaip betarpišką erdvišką, t. y. nutolinančią kryptingą „būtį prie" rūpimo pasaulio. Tą „čia" į savo pasaulį panyranti čia-būtis išsako ne kreipdamasi į save, bet, priešingai, nuo savęs nusisukdama į apdairiojo įrankumo „ten", ir kartu save mato egzistencialiniame erdviškume.

Pirmiausiai ir dažniausiai čia-būtis save supranta iš savo pasaulio ir kito su-čia-būtį susitinka įvairiuose vidupasauliškuose reikmenyse. Tačiau net tada, kai kitų čia-būtis tarsi suvokiama aiškiai, jie atsiveria ne kaip objektiški asmenys-daiktai, bet mes su jais susiliečiame „darbe", t. y. pirmiausia kaip būtis-pasaulyje. Net tada, kai kitą mes matome paprasčiausiai „stovintį", jis niekada nėra suvokiamas kaip objektiškas žmogus-daiktas; „stoviniavimas" yra egzistencialinis būties modusas: tai nesirūpinantis, neapdairus buvimas visur ir niekur. Kito su-čia-būtis sutinkama pasaulyje.

Tačiau pasakymas „čia-būtis" aiškiai parodo, kad šis esinys „pirmiausia" nėra susietas su kitu, kad jis, be to, dar gali būti „su" kitu. Tačiau nedera užmiršti, kad terminas „su-čia-būtis" vartojamas pažymėti *tokiai* būčiai, kuriai esantys „kiti" atsiveria viduje pasaulio. Ši „kitų" su-čia-būtis egzistuoja čia-būčiai tik vidupasauliškai ir taip atsiskleidžia su-čia-esantiesiems (Mitdaseienen) tik todėl, kad iš esmės čia-būtis pati savyje yra su-būtis. Fenomenologinis teiginys „čia-būtis esmingai yra su-būtis" turi egzistencinę-ontologinę prasmę. Juo nenorima ontiškai konstatuoti, kad aš faktiškai nesu

vienas, kad kartu egzistuoja ir kiti, panašūs į mane. Jeigu teiginiu, kad čia-būties būtis-pasaulyje esmingai konstituojama su-būties, būtų pasakoma kas nors tokio, tada su-būtis nebūtų egzistencinė apibrėžtis, būdinga čia-būčiai kaip jos būties būdas, bet turėtų būti suprantama kaip kituose kaip nors pasirodanti savybė. Su-būtis egzistencialiai sąlygoja čia-būtį net tada, kai „kitas" faktiškai nesuvokiamas ir nepasirodo akivaizdžiai. Net čia-būties būtis vienatvėje yra su-būtis pasaulyje. Kito stoka gali *reikštis* tik su-būtyje ir su-būčiai. Būtis vienatvėje yra su-būties negatyvus modusas; jos galimybė yra su-būties galimybės įrodymas. Kita vertus, faktinė būtis vienatvėje įveikiama ne tuo būdu, kad „šalia" manęs egzistuoja vienas ar dešimt žmonių egzempliorių. Čia-būtis gali likti vieniša, net jeigu šalia būtų visi tie žmonės. Su-būties ir vienas-su-kitu-būties faktiškumo pagrindas nėra daugelio „subjektų" buvimas drauge. Be to, būtis vienatvėje „tarp" daugelio to daugelio būties atžvilgiu visai nereiškia, kad jie yra šalia kaip objektai. Ir būtyje „tarp jų" jie yra *„su"* ir *„čia"*; jų su-čia-būtis atsiskleidžia abejingumo ir svetimumo modusu. Stoka ir „buvimas toli" yra su-čia-būties modusai ir yra galimi todėl, kad čia-būtis kaip su-būtis yra savosios čia-būties apibrėžtis; su-čia-būtis apibūdina kitų čia-būtį todėl, kad su-būčiai ji atsiskleidžia jos pasaulyje. Savoji čia-būtis egzistuoja tik tiek, kiek ji turi esmingąją su-būties struktūrą; ji yra kitus susitinkanti su-čia-būtis.

Jeigu su-čia-būtis yra būties-pasaulyje egzistencialinis sudedamasis elementas, ji — panašiai kaip ir apdairus elgesys su vidupasauliškais įrankiais, kurį mes anksčiau pavadinome *rūpinimusi,*— turi būti interpretuojama remiantis *rūpesčio* fenomenu, kuris apskritai nulemia čia-būties būtį (plg. šio skyriaus 6 skirsnį). Rūpinimosi egzistencialas (Seinscharakter) negali būti būdingas su-būčiai, nors toks būties būdas yra *būtis, nukreipta į viduje* pasaulio sutinkamus esinius, panašiai kaip rūpinimasis. Tačiau esinys, su kuriuo čia-būtis sueina į santykį kaip su-būtis, nėra įrankus reikmuo;

jis pats yra čia-būtis. Tokiu esiniu nėra rūpinamasi; jis *globojamas*.

Ir „rūpinimasis" maistu bei drabužiais ar sergančio kūno puoselėjimas yra globa. Tačiau šį pasakymą mes suprantame kaip terminą, išreiškiantį egzistencialą, t. y. jį vartojame kaip terminą „susirūpinimas". „Globa" kaip faktinis socialinis institutas grindžiama čia-būties kaip su-būties būties struktūra. Jos faktinis reikalingumas motyvuojamas tuo, kad čia-būtis pirmiausiai ir dažniausiai laikosi negatyviajame globos moduse. Galimi globos būdai yra tokie: būti vienas kitam, būti vienas prieš kitą, būti vienas be kito, praeiti vienas pro kitą, būti vienas kitam abejingiems. Ir kaip tik pastarieji indiferentiškumo ir negatyvumo modusai apibūdina kasdienę ir vidutiniškąją būtį-vienas-su-kitu. Šie būties modusai dar kartą parodo tą savaime suprantamumo ir nekritimo į akis bruožą, kuris būdingas kasdienei vidupasauliškajai kitų su-čia-būčiai taip, kaip jis būdingas kasdien rūpinčio reikmens įrankumui. Šie vienas-su-kitu-būties indiferentiškumo modusai verčia šią būtį pirmiausia interpretuoti kaip daugelio subjektų daiktiškąjį buvimą. Susidaro įspūdis, kad egzistuoja nežymūs to paties buvimo būdo variantai, tačiau ontologiškai tarp „abejingo" kokių nors daiktų buvimo vienas šalia kito ir vienas su kitu būnančių esinių abejingumo vienas kitam egzistuoja esminis skirtumas.

Globa jos pozityviojo moduso atžvilgiu turi dvi kraštutines galimybes. Ji gali tarsi atimti iš kito „rūpestį" ir, rūpindamasi užimti jo vietą, jį *pakeisti*. Tokia globa perima iš kito tai, kuo reikia rūpintis. Tuo atveju kitas tarsi išbloškiamas iš savo vietos, jis atsitraukia, kad vėliau perimtų rūpinimosi objektą kaip lengvai disponuojamą ar visai nusikratytų jo naštos. Tokioje globoje kitas gali tapti priklausomas ir valdomas, nors toks viešpatavimas gali likti neregimas valdomajam. Tokia pakeičianti, „rūpestį" perimanti globa nulemia vieno būtį su kitu plačiu mastu, ir dažniausiai ji liečia rūpinimąsi įrankiais.

 Jos priešingybė yra tokia globa, kuri kitą ne tiek

pakeičia, kiek padeda *išlaisvinti* kito egzistencines būties galimybes ne tam, kad perimtų jo „rūpestį", o tam, kad iš tikrųjų tą rūpestį sugrąžintų. Tokia globa, kuri esmingai palyti tikrąjį rūpestį, t. y. kito egzistenciją, o ne tik tai, kuo jis rūpinasi, padeda kitam praskaidrinti savo rūpestį ir jam *atsiverti.*

Globa pasireiškia kaip tik tokia čia-būties struktūra, kuri tiek rūpimo pasaulio, tiek savosios būties atžvilgiu pagal įvairiausias savo galimybes yra įsprausta (verklammert) į save. Būtis-vienas-su-kitu pirmiausiai ir dažniausiai remiasi tik tuo, kuo tokia būtis rūpinasi bendrai. Tokia būtis-vienas-su-kitu, kai kas nors atliekama bendrai, daugiausia ne tik turi išorines ribas, bet reiškiasi atstumo ir susilaikymo modusais. Būtis-vienas-su-kitu tų, kurie atlieka tą patį dalyką, dažnai laikosi tik nepasitikėjimu. Ir priešingai, bendras atsidavimas tam pačiam reikalui sąlygojamas iš tikrųjų angažuotos čia-būties. Tik tokia *autentiška* sąjunga įgalina tikrai atsiduoti reikalui, kuris kiekvienam atveria jo laisvę.

Tarp dviejų kraštutinių pozityvios globos polių — pakeičiančios-viešpataujančios ir padedančios-išlaisvinančios — laikosi kasdienė būtis-vienas-su-kitu ir bręsta įvairios mišrios formos, kurių aprašymas ir klasifikacija yra už šio tyrinėjimo ribų.

Jeigu rūpinimuisi, kaip įrankio atskleidimo būdui, priklauso *apdairumas,* tai globa yra lydima *atodairos* ir *atlaidos.* Abi pastarosios kartu su globa gali svyruoti atitinkamų negatyviųjų ir indiferentiškųjų modusų skalėje, net virsdamos *beatodairiškumu* bei neatidumu, sukeliančiu abejingumą.

Pasaulis atveria ne tik įrankį kaip viduje pasaulio sutinkamą esinį, bet ir čia-būtį, kitus kaip su-būtį. Tačiau šis pasaulyje atsiskleidžiantis esinys savo būtiškąja prasme yra „kame-būtis" tame pačiame pasaulyje, kuriame, pasirodydamas kitiems, jis yra „su" ir „čia". Pasauliškumas buvo interpretuojamas (§ 18) kaip reikšmiškumo nuorodų visuma. Išankstinis reikšmiškumo supratimas duoda galimybę čia-būčiai susitikti įrankį, atvertą jo pritaikomumo požiūriu. Reikšmiškumo nuo-

rodų visuma čia-būties būtyje pririšta prie jos (čia-būties) savo būties, kuri jau niekur nebegali būti pritaikyta, bet, priešingai, kuri yra tokia būtis, *dėl kurios* pati čia-būtis yra tai, kas ji yra.

Tačiau dabar matome, kad čia-būčiai, kuriai rūpi jos pačios būtis, priklauso būtis-su-kitais. Todėl kaip su-būtis, čia-būtis esmingai „yra" dėl kitų. Šis teiginys turi būti suprastas kaip esminis egzistencialinis teiginys. Jeigu net kokia nors faktinė čia-būtis neatsisuka į kitus ir mano, kad kiti jai nereikalingi arba kad jai jų trūksta, ji vis tiek egzistuoja kaip su-būtis. Su-būtyje kaip egzistencialiniame „dėl kitų" pastarieji jau atsiveria kaip čia-būtis. Šis kartu su su-būtimi iš anksto duotas kitų atvertumas taip pat konstituoja reikšmiškumą, t. y. pasauliškumą, įsišaknijusį egzistencialiniame „dėl ko". Todėl taip konstituotas pasaulio pasauliškumas, į kurį jau panardinta čia-būtis, duoda galimybę taip susitikti pasaulio įrankius, kad kartu su jais, kaip apdairiai rūpimais, sutinkama kitų su-čia-būtis. Pasaulio pasauliškumo struktūroje glūdi tai, kad kiti pirmiausia egzistuoja ne kaip palaidi subjektai šalia kitų daiktų, bet pasirodo įrankių dėka kaip pasauliškoji pavienė būtis-pasaulyje.

Su-būčiai priklausančios kitų su-čia-būties atvirumo prasmė yra tokia: čia-būčiai būdingame būties supratime jau glūdi kitų supratimas, nes jos būtis yra su-būtis. Toks supratimas, kaip ir supratimas apskritai, yra ne iš pažinimo išaugęs žinojimas, o pirmapradis egzistencialinis būties būdas, kuris pirmąkart įgalina pažinimą ir žinojimą. Savižinos pagrindas yra pirmapradiškai suprantanti su-būtis. Su-būtis — dėl to, kad jos pirmapradis būties būdas yra su-esanti būtis-pasaulyje,— skleidžiasi suprasdama ir žinodama tai, kuo apdairiai rūpinasi ir ką randa pasaulyje čia-būtis kartu su kitais. Remiantis tuo, kuo rūpinamasi, ir rūpinimosi objekto supratimu, galima suprasti ir globojantį rūpinimąsi. Todėl kitas pirmiausia atsiskleidžia per besirūpinančią globą.

Tačiau kadangi globa pirmiausiai ir dažniausiai reiškiasi negatyviais arba mažų mažiausiai indiferentiš-

kais modusais — abejingumu vienas kitam,— pirmapradė ir esminė savižina reikalauja išmokti pažinti save. Ir jeigu net savižina virsta saviapgaule ir yra iškreipiama, būtis vienas su kitu reikalauja ypatingų būdų, kuriais būtų galima prie kitų priartėti ar į juos „įsigilinti".

Bet kaip atvirumas sau arba uždarumas glūdi būties-vienas-su-kitu būties būde ir *yra* ne kas kita, kaip tokia būtis-vienas-su-kitu, aiškus globojantis kito atskleidimas taip pat išauga iš pirmapradės su-būties su juo. Toks nors ir *tematiškas*, tačiau ne teorinis-psichologinis kito atskleidimas teorinei „svetimos sielos gyvenimo" supratimo problematikai gali pasirodyti kaip pirminis fenomenas. Kas taip fenomenologiškai pirmiausia atsiskleidžia kaip suprantančios būties-vienas-su-kitu būdas, kartu suvokiama kaip tai, kas apskritai įgalina ir konstituoja būtį kitam. Šis fenomenas, nelabai vykusiai pavadintas *„įsijautimu"*, turi nutiesti tarsi kokį ontologinį tiltą tarp izoliuoto savojo subjekto ir apskritai uždaro kito subjekto.

Žinoma, būtis kitam ontologiškai skiriasi nuo būties, orientuotos į objektiškus daiktus. „Kitas" esinys pats turi čia-būties sandarą. Tai reiškia, kad būtyje-su ir būtyje-kitam glūdi būtiškas santykis tarp čia-būties ir čia-būties. Šis santykis, galima sakyti, būdingas savo čia-būčiai, kuri pati turi būties supratimą ir taip sueina į santykį su čia-būtimi. Tai reiškia, kad būtiškas santykis su kitu yra savos būties autoprojekcija „į kitą". Kitas yra mano dublikatas.

Tačiau lengva pastebėti, kad šis tariamai akivaizdus svarstymas menkai pagrįstas. Šios argumentacijos prielaida, kad čia-būties būtis sau yra būtis kitam, yra nepagrįsta. Kol ši prielaida nėra akivaizdžiai įrodyta, lieka neaišku, kaipgi čia-būties santykis su savimi gali atskleisti kitą kaip kitą.

Būtis kitam yra ne tik savarankiškas, neredukuojamas būtiškas ryšys; kaip su-būtis, ji yra duota kartu su čia-būties būtimi. Žinoma, nėra reikalo ginčyti, kad su-būties pagrindo palaikoma abipusė savižina dažnai priklauso nuo to, kokiu mastu savoji čia-būtis suprato

save; bet šis supratimas parodo tik tai, kokiu mastu esmingoji su-būtis, atsiverdama kitam, praskaidrino save arba iškreipė savo vaizdą, o tai yra galima tik todėl, kad čia-būtis kaip būtis-pasaulyje jau egzistuoja su kitu. Ne „įsijautimas" konstituoja su-būtį; priešingai, jis pats galimas su-būties dėka ir yra neišvengiamai motyvuojamas vyraujančių negatyviųjų su-būties modusų.

Jeigu „įsijautimas" nėra joks pirmapradis egzistencialinis fenomenas, kaip ir pažinimas, tai visiškai nereiškia, kad su juo nesusijusi jokia problema. Jo specialioji hermeneutika galėtų parodyti, kaip įvairios čia-būties būties galimybės dezorientuoja ir supainioja viena su kita būtį ir jos savižiną ir dėl to yra nuslopinamas tikras „supratimas", ir čia-būtis ieško prieglobsčio surogatuose. Todėl teisingo „kito" supratimo galimybei reikia pozityvios egzistencialinės sąlygos. Analizė parodė: su-būtis yra būties-pasaulyje egzistencialinis sandas. Su-būtis pasirodo kaip savotiškas viduje pasaulio sutinkamo esinio būties būdas. Jeigu čia-būtis apskritai *yra*, ji reiškiasi kaip būtis-vienas-su-kitu. Pastaroji neturi būti suprasta kaip daugelio „subjektų" egzistavimo suminis rezultatas. Kokio nors skaičiaus „subjektų" esatis pati yra galima tik todėl, kad jų su-čia-būtyje pirmapradiškai sutinkami „kiti" galų gale interpretuojami tik kaip „numeriai". Toks skaičius gali būti atskleistas tik konkrečioje su-būtyje ir būtyje-vienas-su-kitu. Tokia „beatodairiška" su-būtis „skaičiuoja" kitus, ne per daug su jais „skaitydamasi" ar net nenorėdama su jais „turėti reikalų".

Savoji čia-būtis, kaip ir kitų su-čia-būtis, pirmiausiai ir dažniausiai sutinkama aplinkinio rūpinimosi su-pasaulyje. Ištirpdama pasaulyje, kuriuo rūpinamasi, t. y. būdama kartu su kitais, čia-būtis nėra ji pati. Kas gi yra tas, kas egzistuoja kaip kasdienė būtis-vieno-su-kitais?

§ 27. *Kasdienė sau-būtis ir das Man*

Šios su-būties analizės *ontologiškai* svarbus rezultatas glūdi įžvalgoje, kad savosios čia-būties ir Kito

„subjektinis pobūdis" reiškiasi egzistencialiai, t. y. kaip tam tikri būties būdai. Pasauliškai rūpimuose esiniuose kiti sutinkami kaip tai, kas jie yra; jie *yra* tai, ką jie veikia.

Rūpinantis tuo, kas įvaldyta kartu su Kitais ir Kitiems arba nukreipta prieš Kitus, rūpestis visada susietas su atsiribojimu nuo Kitų; susietas tik taip, kad šį atsiribojimą įveiktų, arba taip, kad, atsiribodamas nuo Kitų, bet sueidamas su Kitais į santykį, sustiprintų savąją čia-būtį, arba taip, kad čia-būtį, pranašesnę už Kitus, skatintų juos nuslopinti. Būtis vienas su kitu yra — pati to nesuvokdama — nuolat drumsčiama rūpesčio dėl šio atstumo. Kalbant egzistencialiai, ji turi *atostūmio* (Abständigkeit) pobūdį. Kuo labiau šis būties būdas nekrinta į akis kasdienei čia-būčiai, tuo atkakliau ir pirmapradiškiau jis veikia.

Tačiau šiame su-būčiai būdingame atostūmyje glūdi štai kas: čia-būtis, kaip kasdienė būtis-vieno-su-kitu, *palenkta* Kitų valdžiai. Ji nėra ji pati, jos būtį yra pasisavinę Kiti. Kitų savivalė disponuoja kasdienės čia-būties galimybėmis. Šitie Kiti nėra *koks nors konkretus* Kitas. Priešingai, jiems gali atstovauti kiekvienas Kitas. Lemtingas yra tik nekrintantis į akis čia-būties kaip su-būties nejučiom pripažįstamas Kitų viešpatavimas. Priklausoma Kitiems, ir ši priklausomybė įtvirtina savo galią. „Kiti", kurie įvardijami, kad būtų nuslėpta esminė mano priklausomybė nuo jų, yra tie, kurie kasdienėje būtyje vienas su kitu pirmiausiai ir dažniausiai „yra čia". Tas „Kas" nėra nei šis, nei kitas, ne pats žmogus ir ne kai kurie, ir ne visų suma. Tas „Kas" yra *neutrum, das Man.*

Anksčiau buvo parodyta, kaip artimiausioje aplinkoje atsiveria viešasis „aplinkinis pasaulis", kuris yra įrankus ir kuriuo rūpinamasi. Naudodamasis viešomis susisiekimo priemonėmis, informacijos šaltiniais (laikraščiais), kiekvienas Kitas yra toks pat kaip Kitas. Tokia būtis-vieno-su-kitais savąją čia-būtį visiškai ištirpdo „Kitų" būties būde, tačiau taip, kad dar labiau išnyksta Kitų skirtingybės ir išskirtinumai. Tokiame nepastebimume ir neapibrėžtume *das Man* išskleidžia savo tik-

rąją diktatūrą. Mes gėrimės ir mėgaujamės taip, kaip mėgaujasi *Man;* mes skaitome, matome ir sprendžiame apie literatūrą ir meną taip, kaip mato ir sprendžia *Man;* bet vengiame „didelės minios" irgi taip, kaip jos vengia *Man;* mus „piktina" tai, kuo piktinasi *Man. Das Man,* kuris nėra nei kažkas apibrėžta, nei visi, nors tai nėra ir suma, nulemia kasdienės būties būdą.

Das Man pats turi ypatingus būties būdus. Minėtoji su-būties tendencija, kurią mes pavadinome atostūmiu, remiasi tuo, kad būtis-vienas-su-kitu pati savaime puoselėja *vidutinybę.* Vidutinybė yra *das Man* egzistencialinis bruožas. *Das Man* savo būtyje iš esmės rūpinasi savimi. Todėl faktiškai tai yra vidutinybė to, kam paklūstama, kam pritariama, o kam ne, kam pripažįstama sėkmė, o kam ne. Ši vidutinybė, nurodydama tai, dėl ko galima ir reikia rizikuoti, pavydžiai stebi bet kokią išsiskiriančią išimtį. Kiekvienas pranašumas yra be triukšmo nuslopinamas. Visa, kas originalu, yra kaipmat suniveliuojama, tarsi tai būtų seniai žinoma. Visa, kas sunkiai iškovota, paverčiama patogia banalybe. Kiekviena paslaptis praranda savo jėgą. Šis vidutinybės rūpestis dar sykį atskleidžia esminę čia-būties tendenciją, kurią mes vadiname visų būties galimybių *sulyginimu* (Einebnung).

Atostūmis, vidutinybė, sulyginimas kaip *das Man* būties būdai konstituoja tai, kas mums žinoma „viešumo" vardu. Jis tiesiogiai valdo bet kokią pasaulio ir čia-būties interpretaciją ir uzurpuoja visas teises. Ir visa tai daroma ne remiantis kokiu nors išskirtiniu ir pirmapradžiu būtišku santykiu su „daiktais", ne todėl, kad disponuojama aiškiai suvoktu čia-būties skaidrumu, o, priešingai, neįsigilinimo „į pačius dalykus" pagrindu, nes *das Man* nejautrus visokeriopiems rango ir tikrumo skirtumams. Viešumas sudrumsčia viską, ir tokias drumzles pateikia kaip kiekvienam prieinamą ir visiems žinomą dalyką.

Das Man yra visur kaip namie, tačiau yra taip, kad jis visada yra pabėgęs iš tos vietos, kur čia-būtis ryžtasi lemtingam apsisprendimui. Kadangi *das Man* užbėga už akių bet kokiam sprendimui ir apsisprendimui,

jis nuima nuo čia-būties bet kokią atsakomybę. *Das Man* gali ją tarsi prisiimti, kad *Man* galėtų bet kuriuo atveju apeliuoti į jį. Jis gali lengvai už viską atsakyti, nes nėra nė vieno, kuris būtų už ką nors atsakingas. *Das Man* „egzistavo" visada, ir vis dėlto galima tarti, kad „nė vienas" nebuvo *das Man.* Čia-būties kasdienybėje daugiausia dalykų atsitinka dėl to, apie ką mes turime pasakyti, kad tai buvo — niekas.

Taigi *das Man nuima* naštą nuo čia-būties kasdienybėje. Ir ne tik — taip nuimdamas būties naštą, *das Man* pataikauja čia-būčiai tiek, kiek joje glūdi lengvumo (Leichtnehmen) ir lengvabūdiškumo tendencija. O kadangi nuolat nuimdamas būties naštą *das Man* pataikauja čia-būčiai, jis išlaiko ir sutvirtina savo atkaklų viešpatavimą.

Kiekvienas yra Kitas, ir nė vienas nėra jis pats. *Das Man,* kuris atsako į klausimą apie kasdienės čia-būties *„kas"*, yra *„nė vienas"*, prie kurio pririšta kiekviena čia-būtis būtyje-vienas-su-kitu.

Atskleistuose kasdienės būties-vienas-su-kitu, atostūmio, vidutinybės, sulyginimo, viešumo, būties palengvinimo ir pataikavimo būtiškuose bruožuose glūdi pirminis čia-būties „atsparumas". Šis atsparumas nėra čia-būties kaip su-būties būdas. Egzistuodamas minėtuose modusuose, savosios ir Kito čia-būties „pats" dar nėra savęs suradęs arba save jau praradęs. *Man* yra nesavarankiškumo ir neautentiškumo būsena. Būti tokioje būsenoje — visiškai nereiškia sumenkėti čia-būties faktiškume, kaip nereiškia, kad *das Man* kaip „nė vienas" (Niemand) yra niekas. Priešingai, šiame būties moduse čia-būtis yra *ens realissimum,* jeigu „realybė" yra suprantama kaip čia-būtiškoji būtis.

Žinoma, *das Man* nėra joks objektas, kaip ir čia-būtis apskritai. Kuo viešiau reiškiasi *das Man,* tuo jis yra giliau pasislėpęs ir sunkiau suvokiamas, tačiau kartu tuo mažiau jis yra niekas. Teisingesnei ontinei ontologinei „žiūrai" jis atsiveria kaip realiausias kasdienybės „subjektas". Ir jeigu jis nėra matomas kaip koks objektiškas akmuo, tai dar nieko nesako apie jo

būties būdą. Negalima nei skubotai paskelbti, kad šitas *Man* „iš tikrųjų" yra niekas, nei laikytis nuomonės, kad šis fenomenas yra interpretuojamas ontologiškai, jeigu jis „aiškinamas" kaip daugelio subjektų kolektyvinės būties suminis rezultatas. Priešingai, būties sąvokų išsklaida turi būti orientuota į tokius neginčijamus fenomenus.

Das Man nėra ir tai, ką galima pavadinti „visuotiniu subjektu", plevenančiu virš daugelio. Toks supratimas gali atsirasti tik tada, kai „subjektų" būtis yra suvokiama ne čia-būtiškai ir jie traktuojami kaip kokios nors rūšies faktiniai objektiniai atvejai. Remiantis tokia prielaida, ontologiškai lieka tik viena galimybė — visa, kas nėra toks atvejis, suprasti kaip rūšį ir giminę. *Das Man* nėra čia-būties rūšis, ir jo negalima surasti šiame esinyje kaip kokios nuolatinės šio esinio savybės. Kad šio fenomeno akivaizdoje bejėgė yra ir tradicinė logika, neturėtų stebinti, jeigu bus suprasta, kad jos pamatas yra dar labai grubi objektiškumo ontologija. Todėl jos negalima padaryti lankstesnės net ją įvairiai gerinant ir plečiant. Šitokios į „dvasios mokslus" orientuotos logikos reformos tik padidina ontologinę painiavą.

Das Man yra egzistencialas ir kaip pirmapradis fenomenas priklauso pozityviajai čia-būties sąrangai. Jame pačiame glūdi skirtingos jo čia-būtiškojo sukonkretinimo galimybės. Jo viešpatavimo akivaizdumas ir aiškumas gali istoriškai keistis.

Kasdienės čia-būties „pats" yra *das Man-pats,* kurį mes skiriame nuo *autentiškojo,* t. y. autentiškai suvoktojo, *„pats".* Kaip *Man*-pats, įprastinė čia-būtis yra *išsibarsčiusi das Man* stichijoje ir iš pradžių turi save susirasti. Šis išsibarstymas apibūdina „subjektą" tokio būties būdo, kurį mes jau žinome kaip besirūpinantį ištirpimą tiesiogiai sutinkamame pasaulyje. Jeigu čiabūtis sau pačiai yra artima kaip *Man-pats,* tai kartu tai reiškia, kad *das Man* lemia pirminę pasaulio ir būties-pasaulyje interpretaciją. Pats *das Man,* dėl kurio kasdieniškai yra čia-būtis, artikuliuoja reikšmiškumo nuorodų visumą. Čia-būties pasaulis projektuo-

ja sutinkamą esinį į tokią prietaikų visumą, kuri yra artima *das Man*, ir projektuoja kiek leidžia ribos, nustatomos *das Man* vidutinybės. *Pirmiausia* faktinė čia-būtis egzistuoja vidutinybės stichijoje atsiveriančiame su-pasaulyje. *Pirmiausia* „aš" „nesu" kaip savasis „pats"; pirmiausia yra Kiti *das Man* būdu. Kaip šitoks *das Man* ir iš jo aš „pats" esu „duotas" sau pirmapradiškai. Čia-būtis pirmiausiai yra *das Man* ir dažniausiai juo lieka. Kai čia-būtis atveria ir priartina pasaulį autentiškai, kai čia-būčiai atsiveria jos autentiškoji būtis, tada šis „pasaulio" atradimas ir čia-būties atsiskleidimas visada įvyksta kaip uždangų ir iliuzijų pašalinimas, kaip painiavos sulaužymas; visomis tomis iliuzijomis čia-būtis atsitveria nuo savęs.

Su-būties ir sau-būties *das Man* stichijoje interpretacija atsakė į klausimą apie būties-vienas-su-kitu kasdienybės „kas". Kartu šie stebėjimai davė konkretų čia-būties pamatinės sąrangos supratimą. Atsiskleidė būtis-pasaulyje savo kasdienybėje ir vidutinybėje.

Ikiontologinę savo būties interpretaciją kasdienė čia-būtis pasiima iš pirminio *das Man* būties būdo. Ontologinė interpretacija pirmiausiai orientuojasi į tokią interpretavimo tendenciją, ji supranta čia-būtį iš pasaulio ir ją suvokia kaip vidupasauliškąjį esinį. Ir ne tik tai; ir būties prasmė, kuria remiantis suprantami šitie esantys „subjektai", duoda galimybę „pirminę" čia-būties ontologiją išskleisti iš „pasaulio". Tačiau kadangi taip pasineriant į pasaulį yra peršokamas pats pasaulio fenomenas, jo vietą užima vidupasauliškieji objektai, daiktai. Esinio, kuris *yra-su-čia*, būtis suvokiama kaip objektas. Taip kasdienė būties pasaulyje pozityviojo fenomeno atodanga įgalina atskleisti šios būties sandaros ontologinės interpretacijos stokos šaknis. *Pati ši būties sandara, panirusi į kasdienybę, yra tai, kas save užmaskuoja ir praranda.*

Jeigu jau kasdienės būties-vienas-su-kitu būtis, kuri ontologinei interpretacijai tariamai pasirodo kaip grynasis objektiškumas, iš principo nuo pastarojo skiriasi, tada autentiškojo „pats" būtis juo labiau negali

būti suvokta kaip objektiškumas. *Autentiškoji sau-būtis* remiasi ne kokia nors nuo *das Man* atplėšta subjekto išskirtine būsena, *bet yra das Man kaip esmingojo egzistencialo egzistencinė modifikacija.*

Bet tada autentiškai egzistuojančio „pats" savastis ontologiškai ištisos prarajos yra atskirta nuo išgyvenimų įvairovėje išliekančio „aš" tapatybės.

Penktas skirsnis

KAME-BŪTIS KAIP KITI

B. Kasdienė būtis čia ir čia-būties nuopuolis

Sugrįždama prie būties-pasaulyje atvirumo egzistencialinių struktūrų, interpretacija tam tikra prasme išleido iš akių čia-būties kasdienybę. Analizė vėl privalo sugrįžti į šį teminį fenomenologinį horizontą. Dabar iškyla klausimas: kokie yra būties-pasaulyje atvirumo bruožai, jeigu ji, panirusi į kasdienybę, laikosi *das Man* būties moduse? Ar jai būdinga specifinė savijauta, ypatingas supratimas, ypatinga šneka ir interpretacija? Atsakymas į šiuos klausimus yra neatidėliotinas, jeigu mes prisiminsime, kad čia-būtis pirmiausiai ir dažniausiai pasineria į *das Man* stichiją ir yra jos manipuliuojama. Ar čia-būtis, kaip nublokštoji būtis-pasaulyje, pirmiausia kaip tik ir nėra nublokšta į *das Man* viešumą? Ir ką kita reiškia šis viešumas, jeigu ne specifinį *das Man* atvirumą?

Jeigu supratimas pirmiausia turi būti suvoktas kaip čia-būties būties galimybė, tada *das Man* būdingo supratimo ir interpretacijos analizė turi atskleisti, kokios būties galimybės čia-būčiai leidžia atsiskleisti ir save identifikuoti kaip *das Man.* Tačiau tokiu atveju šios galimybės pačios atskleidžia esminę kasdienybės būties tendenciją. O pastaroji galų gale, jeigu ji ontologiškai eksplikuota iki galo, turi atskleisti pirmapradį čia-būties modusą, tačiau atskleisti taip, kad iš jo visu savo

egzistencialiniu konkretumu išaiškėtų jau parodytas nuobloškio (Geworfenheit) fenomenas.

Iš pradžių remiantis tam tikrais fenomenais reikia parodyti *das Man* atvirumą, t. y. kasdienį šnekos, žvilgsnio ir interpretacijos būties modusą. Ryšium su tuo pravers pastaba, kad interpretacija turi grynai ontologinį tikslą ir neturi nieko bendra su kasdienės čia-būties moralizuojančia kritika ir „kultūrfilosofinėmis" aspiracijomis.

§ 35. *Šnekalai*

Posakis „šnekalai" čia neturi būti suprastas paniekinama prasme. Terminologiškai jis reiškia pozityvų fenomeną, kuris konstituoja kasdienės čia-būties supratimo ir interpretacijos būties būdą. Šneka dažniausiai išsisako ir egzistuoja kaip nuolat išsisakanti. Ji yra kalba. Tačiau tame, kas išsakyta, jau glūdi supratimas ir interpretacija. Kalba kaip tai, kas išsakyta, turi čia-būtiškojo supratimo interpretacinę išsklaidą. Interpretacinė išsklaida, kaip ir kalba, nėra kas nors objektiška; jos būtis pati yra čia-būtiška. Čia-būtis pirmiausiai ir iki tam tikrų ribų yra nuolat prie jos pririšta; ji reguliuoja ir sklaido vidutiniškojo supratimo ir jam būdingos savijautos galimybes. Artikuliuoto išsakymo reikšmių visuma turi savyje atverto pasaulio, Kitų su-čia-būties ir savos kame-būties supratimą. Tuo būdu išsakyme glūdintis supratimas apima tiek pasiektą ir perimtą esinio atvertį, tiek įprastą būties supratimą, tiek ir tolesnės interpretacijos ir sąvokinės artikuliacijos disponuojamas galimybes bei horizontus. Konstatavus tokios čia-būties interpretacijos faktą, reikia kelti klausimą apie to, kas išsakyta, ir apie išsakančiosios šnekos būties būdą. Jeigu ji negali būti suprasta objektiškai, kokia tada yra jos būtis ir ką ji iš principo pasako apie kasdienį čia-būties būties būdą?

Išsisakanti šneka yra pranešimas. Jo būtiškosios tendencijos tikslas — atverti klausančiojo būtį tam, ką šneka šnekantysis.

Vidutiniškojo supratimo, glūdinčio išsisakančioje

kalboje, pobūdis yra toks, kad praneštoji šneka gali būti suprasta tik apskritai, t. y. taip, kad klausantysis nepanyra į pirmapradiškai suprantančią būtį, nukreiptą į tai, apie ką šnekama. Ne tiek stengiamasi suprasti esinį, apie kurį šnekama, kiek klausomasi tik paties šnekėjimo. Tik pastarasis yra suprantamas, o tai, apie ką šnekama, suprantama tik apytikriai, paviršutiniškai,— turima galvoje *tas pat*, kadangi tai, kas pasakyta, suprantama bendru *tos pačios* vidutinybės lygiu.

Klausymasis ir supratimas iš anksto orientuoti į šnekėjimą patį savaime. Pranešimas „nepraneša" pirminio būtiškojo ryšio su esiniu, apie kurį šnekama, bet būtis-vienas-su-kitu skleidžiasi šnekoje-vienas-su-kitu ir rūpinasi tik šnekėjimu. Jai svarbu tai, kad paprasčiausiai šnekama. Pasakymo stilius, dikcija, sentencija užgožia šnekos ir jos supratimo autentiškumą ir dalykiškumą. Ir kadangi šneka prarado pirminį būtiškąjį ryšį su apšnekamu esiniu ar tokio ryšio išvis neturėjo, ji girdima ne kaip pirmapradis šio esinio bylojimas, o tik kaip *perpasakojimas* ir *paskala*. Šnekėjimas savaime plečiasi toliau ir įgyja autoritarinį pobūdį. Dalykas yra toks, nes taip šnekama. Tokie perpasakojimai ir paskalos, kurie pirmapradžio pagrindo stoką paverčia visišku nepagrįstumu, sukuria šnekalus. Pastarieji neapsiriboja žodine paskala, bet prasismelkia į rašymą kaip „rašliava". Paskalų pagrindas nėra tik nuogirdos. Jos maitinasi tuo, kas išskaityta. Vidutiniškas skaitytojo supratimas *niekada negali nuspręsti*, kas pasiekta ir iškovota pirmapradiškai, o kas tik perpasakota. Negana to, vidutiniškasis supratimas šito atskirti visai ir nesistengia, tai jam nereikalinga, nes jam juk viskas suprantama.

Šnekalų nepagrįstumas ne tik netrukdo jiems prasiskverbti į viešumą, bet sukuria jiems palankias sąlygas. Šnekalai sukuria galimybę suprasti viską, dalyko neįsisavinus pirmapradiškai. Šnekalai apsaugo nuo pavojaus pralaimėti stengiantis įsisavinti. Šnekalai, kurių gali griebtis kiekvienas, ne tik atpalaiduoja nuo būtinybės siekti tikro supratimo, bet sukuria tam tik-

rą indiferentišką suprantamumą, kuriam nebėra jokių paslapčių.

Šneka, kuri priklauso esminei čia-būties būtiškajai sąrangai ir yra atverties sandas, gali virsti šnekalais, o kartu ir ne tik neduoti būčiai-pasaulyje artikuliuoto supratimo, bet paslėpti ir užmaskuoti vidupasauliškąjį esinį. Tam visiškai nereikalinga sąmoningai siekti apgaulės. Šnekalai nėra *sąmoninga pastanga* ką nors teigti esant kuo kitu. Nepagrįsto sakymo ir persakymo pakanka, kad atsklaida virstų užsklaida. Juk tai, kas pasakyta, visų pirma ir visada suprantama kaip tai, kas „sako", t. y. atskleidžia. Tuo tarpu šnekalų tikroji prigimtis — kadangi jie neleidžia sugrįžti prie *apšnekamojo* dalyko šaknų — yra užsklaida.

Ši užsklaida dar sutvirtinama tuo, kad šnekalai, per kuriuos tariamai atsiskleidžia apšnekamojo dalyko supratimas, savotiškai nuslopina diskusiją ir užkerta kelią naujiems klausimams.

Tokia šnekalų pobūdį turinti interpretacija įsišaknijusi čia-būtyje. Mes daug ką pirmiausia išmokstame taip, daug kas niekada nepakyla virš tokio vidutiniško supratimo. Tokios kasdienės interpretacijos, kuri suaugusi su čia-būtimi, ji niekada negali išvengti. Kiekvienas tikras supratimas, pranešimas, atradimas ir naujas įsisavinimas, kiekviena tikra interpretacija skleidžiasi šnekaluose, turi iš jų ištrūkti ir jiems pasipriešinti. Nėra taip, kad kokia nors čia-būtis pradeda nuo savęs, stovėdama prieš tuščią „pasaulio" peizažą, žvelgdama į tai, kas jai tiesiogiai atsiveria, nepalytėta ir negundoma tokios [šnekalų nulemtos] interpretacijos. Viešosios interpretacijos viešpatavimas nulemia net nuotaikos galimybes, t. y. tą pamatinį būdą, kuriuo pasaulis palydi čia-būtį. *Das Man* paženklina savijautą ir nulemia, kas ir kaip „matoma".

Šnekalai, aptartu būdu užsklendžiantys [pasaulį], yra neturinčio šaknų čia-būtiškojo supratimo būties būdas. Tačiau jie pasireiškia ne kaip objekto objektinė būsena; jie patys nukerta savo šaknis egzistencialiai, kaip nuolatinis šaknų praradimas. Ontologiškai tai reiškia: šnekaluose besilaikanti čia-būtis kaip būtis-pasau-

lyje yra atkirsta nuo pirminių ir pirmapradiškai tikrų ryšių su pasauliu, su-čia-būtimi, net su kame-būtimi. Čia-būtis tarsi pakibusi plevenančioje būsenoje, tačiau ir taip egzistuodama ji visada yra „pasaulyje" su Kitais ir su savimi. Tik toks esinys, kurio atvertį konstituoja jaučianti-suprantanti šneka, t. y. esinys, turintis ontologinę „čia" sąrangą ir egzistuojantis kaip „būtis pasaulyje", turi būtiškąją galimybę prarasti šaknis; toks šaknų neturėjimas ne tik kad nėra čia-būties nebūtis, o priešingai — tai yra jos kasdieniškiausia ir atkakliausia „realybė".

Tačiau vidutiniškosios interpretacijos savaiminiame suprantamume ir tikrume dėl savęs glūdi tai, kad jos prieglobstyje nuo čia-būties lieka paslėptas netikrumo siaubas, kuriame gali vešėti vis stiprėjantis šaknų praradimas.

§ 36. *Smalsulys*

Nagrinėjant supratimą ir „čia" atvertį, buvo nurodyta *lumen naturale* ir kame-būties atvertis buvo pavadinta čia-būties *prošvaiste*, kurioje apskritai pirmąkart pasidaro galimas toks dalykas kaip žvilgis (Sicht). Bet kokio čia-būtiškojo pamatinio atvirumo, t. y. supratimo, požiūriu žvilgis buvo suvoktas kaip pradinis įsisavinimas esinio, su kuriuo čia-būtis gali sueiti į santykį remdamasi savo esmingosiomis būties galimybėmis.

Žvilgio pamatinė sąranga pasireiškia ypatingu kasdienės būties polinkiu į „žiūrėjimą". Šį polinkį mes apibūdiname terminu *„smalsulys"*, kuriam būdinga tai, kad jis apsiriboja žiūrėjimu ir išreiškia tam tikrą pasyvaus atsivėrimo pasauliui tendenciją. Šį fenomeną mes interpretuojame principiniame egzistencialiniame-ontologiniame horizonte ir vengiame siauros orientacijos į pažinimą, kurio perspektyvoje šis reiškinys buvo žinomas jau seniai ir graikų filosofijoje neatsitiktinai buvo suvoktas kaip „žiopsojimas". Aristotelio ontologinių traktatų rinkinio pirmasis traktatas prasideda žodžiais: *pantes anthrōpoi tu eidenai oregontai physei* —

visi žmonės iš prigimties siekia žinojimo *. Žmogaus būtyje esmingai glūdi siekimas žiūrėti. Taip pradedamas tyrinėjimas, kuriame stengiamasi atskleisti esinio ir jo būties mokslinio tyrimo pradmenis, remiantis minėtu čia-būties modusu. Ši graikiškoji mokslo egzistencialinės genezės interpretacija nėra atsitiktinė. Ji eksplikuoja supratimą, kuris glūdi Parmenido tezėje: *to gar auto esti noein te kai einai* — tas pat yra būtis ir mąstymas. Būtis yra tai, kas pasirodo grynajai stebinčiajai pagavai, ir tik toks žiūrėjimas atskleidžia būtį. Pirmapradė ir tikroji tiesa glūdi grynajame stebėjime. Ši tezė ir toliau išlieka kaip Vakarų filosofijos pamatas. Ji motyvuoja Hėgelio dialektiką, kuri yra galima tik ja remiantis.

Įsidėmėtiną „žiūrėjimo" prioritetą visų pirma pabrėžė Augustinas **, interpretuodamas *concupiscentia*[3]. *Ad oculos enim proprie videre pertinet,* akims iš esmės būdingas žiūrėjimas. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus.* Tačiau žodį „žiūrėti" mes vartojame pažymėti ir kitoms juslėms, kai tik jomis naudojamės norėdami pažinti. *Neque enim dicimus: audi, quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat; videri enim dicuntur haec omnia.* Mes juk nesakome: klausyk, kaip mirga ar kvepia, kaip blizga ar turi skonį, kaip šviečia ar jaučiama, kaip spinduliuoja; bet visur mes sakome: *žiūrėk;* mes sakome, kad visa tai yra matoma. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt,* tačiau kartu mes sakome: žiūrėk, kaip šviečia, ne tik apie tai, ką gali pagauti tik akys; *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat; vide quid sapiat, vide quam durum sit.* Mes taip pat sakome: žiūrėk, kaip skamba, žiūrėk, kaip kvepia, žiūrėk, kaip skanu, žiūrėk, kaip sunku. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium, in quo primatum oculi*

* Metaphysik A 1, 980a 21.
** Confessiones, lib. X, cap. 35.

tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Todėl juslinė patirtis apskritai vadinama „akių džiaugsmu", nes ir kitos juslės dėl tam tikro panašumo yra vedamos regėjimo, kai rūpi pažinimas, kuriame prioritetą turi akys.

Kokia yra toji tik-pagavos tendencija? Kokią egzistencialinę čia-būties sąrangą išryškina smalsulio fenomenas?

Būtis pasaulyje pirmiausia panyra į rūpimą pasaulį. Rūpinimąsi kreipia apdaira, kuri atveria įrankį ir laiko jį atvertyje. Bet kokiam atnešimui, veiksmo kelio nutiesimui apdaira duoda įgyvendinimo priemones, reikiamą progą ir tinkamą akimirką. Ramybės būsenoje rūpinimasis neišnyksta, bet apdaira išsilaisvina, ji jau nebėra pririšta prie reikmeniškojo pasaulio. Ramybės būsenoje rūpestis laikosi atsipalaidavusioje apdairoje. Reikšmiškojo pasaulio apdairi atvertis turi nutolinimo būties modusą. Atpalaiduota apdaira nebeturi nieko įrankaus, kuo reikėtų rūpintis. Kaip esmingai nu-tolinanti, ji sukuria naujas nutolinimo galimybes: tai reiškia, kad, apleisdama artimiausius įrankius, ji skverbiasi į svetimą ir tolimą pasaulį. Rūpestis tampa rūpinimusi galimybėmis ramybės būsenoje žiūrėti tik į „pasaulio" *išvaizdą*. Čia-būtis siekia tolumos, kad galų gale ją priartintų tik kaip išvaizdą. Čia-būtis leidžiasi prikaustoma tik pasaulio išvaizdos ir panyra į būties modusą, kuriame būdama ji siekia nusikratyti savęs kaip būties-pasaulyje, o kartu nusikratyti būties prie kasdienio įrankio.

Tačiau atsipalaidavusiam smalsuliui rūpi žiūrėti ne tam, kad būtų suprasta tai, kas pamatyta, t. y. ne tam, kad atsivertų pamatyto dalyko būtis, o tam, kad būtų *tik* žiūrima. Naujo ieškoma tik tam, kad nuo jo būtų peršokama vėl prie naujo dalyko. Toks žiūrėjimas susirūpinęs ne tuo, kad kas nors būtų suprasta ir kad būtų laikomasi pažintos tiesos; rūpinamasi atsidavimo pasauliui galimybėmis. Todėl smalsulį galima apibūdinti kaip specifinį *nebuvimą* prie artimų dalykų. Todėl smalsulys siekia ne stebinčiojo buvimo ramybės, o ne-

rimo ir sužadinimo, kurį sukelia nuolatinė naujybė ir nuolatinė galimybė *išsiblaškyti*. Smalsulys neturi nieko bendro su besistebinčiu esinio stebėjimu, *taumazein*, su nuostaba, jame nėra siekimo per nuostabą pasiekti nežinojimą; ne, jam rūpi žinojimas, tačiau galų gale tik paviršutiniško suvokimo pavidalu. Abu smalsulio sandai — *nebuvimas* rūpimame pasaulyje ir *išsiblaškymas* naujose galimybėse — funduoja trečią šio fenomeno esminį bruožą, kurį mes vadiname *benamiškumu*. Smalsulys yra visur ir niekur. Šis būties-pasaulyje modusas atskleidžia naują kasdienės čia-būties būties būdą, per kurį ji nuolat atitrūksta nuo šaknų.

Šnekalai reguliuoja ir smalsulio kryptis, jie sako, kas turi būti perskaityta ir pamatyta. Smalsulio visur-ir-niekur-būtis pririšta prie šnekalų. Šie abu kasdieniai šnekos ir žvilgio būties modusai su savo tendencija atitrūkti nuo šaknų galų gale neegzistuoja objektiškai vienas šalia kito, bet *vienas* būties būdas kartu pažadina ir *kitą*. Smalsulys, kuriam nėra nieko paslėpta, šnekalai, kuriems nėra nieko nesuprantama, duoda sau, t. y. tuo būdu esančiai čia-būčiai, tariamai autentiško „gyvo gyvenimo" garantiją. Tačiau kartu su šia tariamybe pasirodo trečias fenomenas, apibūdinantis kasdienės čia-būties atvertį.

§ 37. Dviprasmybė

Kadangi vidutiniškojoje būtyje-vieno-su-kitu susiduriama su tuo, kas prieinama kiekvienam ir apie ką kiekvienas gali pasakyti bet ką, greitai tampa nebeaišku, kas atsivėrė tikram supratimui, o kas — ne. Tokia dviprasmybė apima ne tik pasaulį, bet ir lygiai taip pat būtį-vienas-su-kitu kaip tokią ir net pačią čia-būties būtį.

Viskas atrodo taip, tarsi būtų autentiškai suprasta, suvokta ir aptarta, tačiau iš esmės taip nėra, arba atrodo, kad taip nėra, o iš tikrųjų yra taip. Dviprasmybė apima ne tik reikmenų disponavimą ir valdymą vartojant ir mėgaujantis; ji įsišaknija net į supratimą kaip būtiškąją galimybę, į projektavimo būdą ir į čia-būties

galimybių numatymą. Kiekvienas ne tik žino ir aptaria tai, kas yra ir kas vyksta, bet tariasi galįs šnekėti net apie tai, kas dar tik turi įvykti, ko dar nėra, bet kas „būtinai" turi būti padaryta. Kiekvienas jau iš anksto užčiuopė ir nujautė, ką kiti taip pat nujaučia ir apčiuopia. Šitoks būdravimas (Auf-der-Spur-sein), ir dar pagrįstas tik nuogirdomis — kas iš tikrųjų „būdrauja" dėl kokio dalyko, apie tai nešneka,— yra klastingiausias būdas, kuriuo dviprasmybė atskleidžia čia-būties galimybes, čia pat nuslopindama jų galią.

Jeigu tai, kas nujaučiama ir apčiuopiama, vieną gražią dieną virsta tikrove, tada kaip tik dviprasmybė pasirūpina tuo, kad interesas realizuotam dalykui tuojau pat išnyktų. Juk tas interesas reiškiasi tik smalsuliu ir šnekalais ir egzistuoja tik tol, kol pulsuoja nieko neįpareigojanti, tik-nujaučianti galimybė. Tokia su-šalia-būtis, gyva tik tol, kol būdraujama, atsisako dalyvauti tuoj pat, kai pradedama įgyvendinti tai, kas nujaučiama. Juk tokiu atveju čia-būtis priversta sugrįžti į save pačią. Šnekalai ir smalsulys praranda savo galią. Ir jie tuojau pat atsikeršija. Kai realizuojama tai, kas buvo tik nujaučiama, šnekalai tuojau pat konstatuoja: tai visiškai įmanoma padaryti — juk tai buvo nujaučiama. Galiausiai šnekalai net įniršta, kad tai, kas jų buvo nujaučiama ir nuolat puoselėjama, dabar vyksta *iš tikrųjų*. Juk taip iš jų atimama galimybė ir toliau vis nujausti.

Tačiau kadangi angažuotos čia-būties, panirusios į realizacijos tylą ir tikrą pralaimėjimą, laikas yra visai kitoks viešumo požiūriu — lėtesnis negu šnekalų, kurie „gyvena greičiau", tie šnekalai jau seniai užsiima kuo kitu, pačiu naujausiu. Anksčiau nujaustas ir kartą realizuotas dalykas naujausios naujybės požiūriu atsirado per vėlai. Šnekalai ir smalsulys, panirę į dviprasmybę, stengiasi, kad naujas ir tikras kūrinys, tik ką atsiradęs, viešumui jau atrodytų pasenęs. Toks kūrinys savo pozityviąsias galimybes gali atskleisti tik tada, kai iškreipiantys šnekalai jau praradę galią ir „visuotinis" interesas išnykęs.

 Viešosios interpretacijos dviprasmybė išankstinį

šnekėjimą ir smalsią nuojautą pateikia kaip autentišką vyksmą, o realizaciją ir veiksmą paženklina nereikšmingumo ir antraeiliškumo antspaudu. Todėl čia-būtiškasis supratimas *das Man stichijoje*, kurdamas projektus, nuolat pražiūri savo tikrąsias būtiškąsias galimybes. Čia-būtis visada yra dviprasmiška „čia", t. y. viešojoje būties-vienas-su-kitu atvertyje, kurioje kelia šurmulį rėksmingiausi šnekalai ir mitriausias smalsulys, čia, kur kasdien įvyksta bet kas, o iš tikrųjų — niekas.

Ši dviprasmybė visada priskiria smalsuliui viską, ko ji ieško, o šnekalus apgaubia regimybe, kad jie viską nulemia.

Bet toks būties-pasaulyje atverties būtiškasis modusas viešpatauja ir būčiai-vienas-su-kitu. Kitas „čia" pirmiausia yra tai, kas apie jį buvo nugirsta, kas apie jį kalbama ir žinoma. Į pirmapradę būtį-vienas-su-kitu pirmiausia įsismelkia šnekalai. Kiekvienas pirmiausia prisitaiko prie kito tiek savo elgsena, tiek žodžiais. Būtis-vienas-su-kitu *das Man* stichijoje visai nėra uždaras, abejingas vienas-šalia-kito; tai yra įtemptas, dviprasmiškas prisitaikymas vienas prie kito, slaptas abipusis šniukštinėjimas. Po vienas-kitam-būties kauke kunkuliuoja vieno-prieš-kitą-būtis.

Dar reikia turėti galvoje, kad dviprasmybė visų pirma atsiranda ne iš sąmoningo ketinimo apsimesti ir išsisukinėti, kad ji sukuriama ne paskiros čia-būties. Ji jau glūdi būtyje-vienas-su-kitu kaip *nublokštoje* būtyje-vienas-su-kitu-pasaulyje. Tačiau viešuma ją kaip tik ir paslepia, ir *Man* visada priešinsis tam, kad ši *das Man* būties būdo interpretacija būtų laikoma teisinga. Būtų visiškas nesusipratimas tikėtis, kad šių fenomenų eksplikacija sulauks *das Man* pritarimo.

Šnekalų, smalsulio ir dviprasmybės fenomenai atskleisti taip, kad per juos pačius pasirodo tam tikra rišli būties visuma. Šios visumos būties būdą dabar reikia suvokti egzistencialiai ontologiškai. Kasdienybės būties pamatinis būdas turi būti suprastas anksčiau atskleistų čia-būties struktūrų horizonte.

§ 38. *Nuopuolis ir nuobloškis*

Šnekalai, smalsulys ir dviprasmybė apibūdina tai, kaip čia-būtis egzistuoja kasdieniškai „čia", t. y. būties-pasaulyje atvertį. Šie bruožai, kaip egzistencinės apibrėžtys, nėra objektiniai čia-būties sandai; jie sudaro jos būtį. Per juos ir per jų būtiškąją visumą atsiskleidžia pamatinis kasdienybės būties būdas, kurį mes vadiname čia-būties *nuopuoliu.*

Pavadinimas, neišreiškiantis jokio negatyvaus vertinimo, turi reikšti: čia-būtis pirmiausiai ir dažniausiai yra *prie* rūpimo pasaulio. Šis „pasinėrimas į..." daugiausia turi išsibarstymo *das Man* viešumoje pobūdį. Čia-būtis pirmiausiai ir visada yra jau atpuolusi nuo savęs kaip autentiškosios sau-būties-galimybės ir nupuolusi į pasaulį. Nuopuolis į pasaulį reiškia ištirpimą būtyje-vienas-su-kitu tokiu mastu, kokiu pastarąją lemia šnekalai, smalsulys ir dviprasmybė. Tai, ką mes pavadinome čia-būties neautentiškumu *, dabar, remiantis nuopuolio interpretacija, apibrėžiama tiksliau. „Ne-autentiška" — tai visiškai nereiškia, kad šiame būties moduse čia-būtis apskritai praranda savo būtį. Neautentiškumas nėra kažkas, kas būtų nebe-būtis-pasaulyje: priešingai, jis reiškia ypatingą būtį-pasaulyje, kuri yra visiškai pasisavinta „pasaulio" ir Kitų su-čia-būties *das Man* stichijoje. Ne-sau-būtis funkcionuoja kaip pozityvi galimybė esinio, kuris, esmingai rūpindamasis, ištirpsta pasaulyje. Ši *ne-būtis* turi būti suvokta kaip pirminis čia-būties būties būdas, kuriame ji dažniausiai laikosi.

Todėl čia-būties nuopuolis neturi būti suprastas kaip „kritimas" iš grynesnės ir aukštesnės „pirmapradės būklės". Mes neturime ne tik tokios būklės ontinės patirties, bet ir jokių ontologinės interpretacijos galimybių bei gairių.

Kaip nupuolusi, čia-būtis yra atpuolusi *nuo jos pačios* kaip faktinės būties-pasaulyje; ir nupuolusi ji yra ne prie kokio esinio, su kuriuo savo būties sklaidoje

* Plg. § 9.

ji susiduria arba ne, o *pasaulyje,* kuris pats priklauso jos būčiai. Nuopuolis yra pačios čia-būties egzistencialinė apibrėžtis ir nieko nepasako apie ją kaip objektą ar apie objektinius ryšius su esiniu, iš kurio ji „kyla", arba su esiniu, su kuriuo ji po to sueina į *commercium* [4].

Ontologinė-egzistencialinė struktūra būtų nesuprasta ir tuo atveju, jeigu jai būtų suteikiama blogos ir apgailėtinos ontinės savybės prasmė; savybės, kuri galbūt galėtų būti pašalinta būsimose žmonijos kultūros stadijose.

Pirmą kartą užsiminus apie būtį-pasaulyje kaip pamatinę čia-būties sąrangą ir taip pat apibūdinant jos sudedamuosius struktūrinius momentus bei nagrinėjant būties *sąrangą,* tos būties būdas liko fenomenologiškai neapmąstytas. Tiesa, galimi pamatiniai kame-būties, rūpinimosi ir globos tipai buvo aprašyti. Tačiau klausimas apie šių būties būdų kasdienį būties modusą liko nepaaiškintas. Be to, pasirodė, kad kame-būtis yra visai kas kita, negu tik stebinti arba veikianti priešstata, t. y. objektinė kokio nors subjekto ir kokio nors objekto būtis-kartu. Nepaisant to, turėjo išlikti regimybė, kad būtis-pasaulyje funkcionuoja kaip sustingęs karkasas, kurio viduje galimi čia-būties santykiai su savo pasauliu skleidžiasi taip, kad pats „karkasas" nėra būtiškai paliečiamas. Tačiau šis spėjamas „karkasas" pats yra čia-būties būties būdas. Nuopuolio fenomenas yra būties-pasaulyje *egzistencialinio moduso* dokumentas.

Šnekalai atveria čia-būčiai suprantančiąją būtį savo pasauliui, kitam ir sau, tačiau atveria taip, kad ši „būtis-kam..." skleidžiasi pagrindo neturinčio plevenimo moduse. Smalsulys atveria viską ir ką tik nori, tačiau taip, kad kame-būtis yra visur ir niekur. Dviprasmybė nuo čia-būties supratimo nenuslepia nieko, tačiau tik tam, kad būtį-pasaulyje laikytų šaknų neturinčiame visur ir niekur.

Ontologiškai išaiškindami per šiuos fenomenus pasirodantį kasdienės būties-pasaulyje būties būdą, mes pirmąkart pasiekiame pakankamą čia-būties pamatinės

sąrangos apibrėžtį. Kokią struktūrą parodo nuopuolio „judrumas"?

Šnekalai ir juose glūdinti viešoji interpretacija konstituojasi būtyje-vienas-su-kitu. Nėra taip, kad tai būtų nuo šios būties-vienas-su-kitu atitrūkęs objektinis produktas, egzistuojantis savaime, viduje pasaulio. Jo negalima sutapatinti ir su kokia nors „visuotinybe", kuri, kadangi iš esmės nepriklauso niekam, „iš tikrųjų" neegzistuoja ir „realiai" sutinkama tik šnekančioje paskiroje čia-būtyje. Šnekalai yra pačios būties-vienas-su-kitu būties būdas ir neatsiranda dėl tam tikrų aplinkybių, „iš išorės" veikiančių čia-būtį. Bet jeigu čia-būtis per šnekalus ir viešąją interpretaciją pati sau susikuria galimybę paklysti *das Man* stichijoje, nupulti į būseną be šaknų, tada tai reiškia: čia-būtis pati nuolat puoselėja pagundą nupulti. Būtis-pasaulyje pati savaime yra *gundanti.*

Taigi tapusi sau pagunda, viešoji interpretacija tvirtai laiko čia-būtį nuopuolyje. Šnekalai ir dviprasmybė, įsitikinimas tuo, kad viskas pamatyta ir viskas suprasta, sukuria tariamybę, kad taip disponuojama ir valdoma čia-būties atvertis gali jai garantuoti pasitikėjimą, tikrumą ir visų jos būties galimybių pilnatvę. *Das Man* pasitikėjimas savimi ir ryžtingumas sustiprina nerūpestingumą autentiškojo jaučiančiojo supratimo atžvilgiu. *Das Man* iliuzija, kad gyvenamas ir palaikomas pilnatviškas ir tikras „gyvenimas", teikia *nusiraminimą* čia-būčiai, kuriai viskas yra „kuo puikiausia" ir kuriai atviros visos durys. Nupuolusi būtis-pasaulyje yra ne tik save gundanti, bet ir *nusiraminanti.*

Tačiau toks nusiraminimas neautentiškoje būtyje neskatina sustingimo ir neveiklumo, bet stumia į nesustabdomą „veikėjavimą". Nuopuolis į „pasaulį" nepasiekia ramybės. Gundantis nusiraminimas *sustiprina* nuopuolį. Atsižvelgiant tik į čia-būtiškąją interpretaciją, gali susiformuoti nuomonė, kad svetimiausių kultūrų supratimas ir jų „sintezė" su savąja veda prie vis gilėjančios ir tikrų tikriausios čia-būties savipratos. Įvairiapusis smalsulys ir nerimastinga visažinystė stimuliuoja universalų čia-būtiškąjį supratimą. Bet iš

esmės lieka neapibrėžta ir neaišku, *kas* iš tikrųjų turi būti suprantama, lieka nesuprasta, kad pats supratimas yra būties galimybė, kuri turi užsiskleisti vien tik autentiškiausioje savoje čia-būtyje. Šiame nuramintame, viską „suprantančiame" savęs sulyginime su viskuo čia-būtis patenka į susvetimėjimą, kuris nuo jos paslepia jos autentiškiausiąją būties galimybę. Nupuolusi būtis-pasaulyje, kaip gundanti nusiraminanti, kartu yra *susvetiminanti.*

Tačiau ir vėl — šis susvetimėjimas visai nereiškia, kad čia-būtis yra atplėšiama nuo savęs faktiškai: priešingai, čia-būtį jis stumia į tokį būties būdą, kurio esmė — perdėtas „savęs suskaldymas", kuris save išbando per įvairiausias interpretacijos galimybes, ir jo subrandintos „charakterologijos" bei „tipologijos" pačios tampa neaprėpiamos. Šis susvetimėjimas, kuris čia-būtį atkerta nuo jos autentiškumo ir mažų mažiausiai nuo tikro pralaimėjimo galimybės, vis dėlto jos *nepririša* prie esinio, kuris nėra ji pati, bet stumia ją į neautentiškumą, į galimą būties *savyje* būdą. Gundantis nuraminantis nuopuolio susvetimėjimas dėl jam būdingo judrumo atveda prie to, kad čia-būtis *susipainioja* savyje.

Nurodytieji pagundos, nusiraminimo, susvetimėjimo ir susipainiojimo (painiavos) fenomenai apibūdina specifinį nuopuolio būties būdą. Šitokį čia-būties judrumą mes vadiname *kritimu.* Čia-būtis iškrinta iš savęs į neautentiškiausios kasdienybės niekingumą ir būklę be šaknų. Tačiau šį kritimą nuo jos paslepia viešoji interpretacija, ir paslepia taip, kad kritimas interpretuojamas kaip „pakilimas" ir „konkretus gyvenimas".

Kritimo į neautentiškos būties *das Man* stichijoje prarają būdas nuolat atitraukia supratimą nuo autentiškųjų galimybių projektavimo ir bloškia jį į nurimusią tariamybę, kad viskas yra turima ir viskas pasiekiama. Šis nuolatinis atitrūkimas nuo autentiškumo ir kartu nuolatinis jo stimuliavimas sykiu įsibrukant į *das Man* stichiją apibūdina nuopuolio judrumą kaip *sambrūzdį.*

Nuopuolis nulemia būtį-pasaulyje ne tik egzistencia-

liai. Sambrūzdis kartu atveria judrų ir netvarų nuobloškio pobūdį, kuris užvaldo čia-būties savijautą. Nuobloškis ne tik kad nėra koks „gatavas dalykas", jis nėra net galutinis faktas. Jo faktiškumui priklauso tai, kad čia-būtis, *kol* ji yra tai, kas ji yra, lieka tarsi šuolyje ir yra įsukta į *das Man* neautentiškumą. Nuobloškis, per kurį fenomenologiškai matosi faktiškumas, priklauso čia-būčiai, kurios būčiai rūpi ji pati. Čia-būtis egzistuoja faktiškai.

Tačiau ar ši nuoroda į nuopuolį neiškelta tokio fenomeno, kuris tiesiogiai *prieštarauja* tam, ką nurodo formalioji egzistencijos idėja? Ar čia-būtis gali būti suvokta kaip esinys, kurio būčiai rūpi jo paties galimybė, jeigu šis esinys *paklysta* savo kasdienybėje ir „gyvena" nuopuolyje, *prarasdamas* save? Tačiau tuo atveju nuopuolis į pasaulį yra fenomenologinis argumentas *prieš* čia-būties egzistencialumą tik tada, jeigu čia-būtis suvokiama kaip izoliuotas aš-subjektas, kaip sau-punktas, nuo kurio ji pabėga. Tada pasaulis yra objektas. Tada nuopuolis į jį ontologiškai perinterpretuojamas kaip objektiškumas vidupasauliškojo esinio pavidalu. Bet jeigu mes išlaikome *čia-būties būtį* kaip sąrangą, tada bus aišku, kad nuopuolis kaip šios *kame-būties* būdas, priešingai, yra elementariausias čia-būties egzistencialumo įrodymas. Kalbant apie nuopuolį, turima galvoje ne kas kita, kaip būties-pasaulyje galimybė, nors ir neautentiškumo moduse. Čia-būtis gali nupulti tik todėl, kad ją lemia suprantanti jaučianti būtis-pasaulyje. Atvirkščiai, *autentiškoji* egzistencija nėra tai, kas sklando virš nupuolusios kasdienybės, bet egzistencialiai yra pastarosios modifikuotas įsisavinimas.

Nuopuolio fenomenas nėra nei kas nors tokio, ką galima pavadinti „tamsiąja" čia-būties puse; tai ne kokia ontiškai esanti savybė, kuri būtų šio esinio šviesusis aspektas. Nuopuolis atskleidžia pačios čia-būties *esmingąją* ontologinę struktūrą, kuri ne tik nenulemia tamsiosios pusės, bet priešingai, konstituoja visas kasdieniškosios čia-būties dienas.

 Todėl egzistencialinė-ontologinė interpretacija ne-

pateikia jokių ontinių teiginių apie „žmogiškosios prigimties sugedimą", ir ne todėl, kad stokojama reikalingų įrodymo priemonių, bet todėl, kad jos problematika skleidžiasi *anksčiau* negu bet koks teiginys apie sugedimą ir nesugedimą. Nuopuolis yra sąvoka, išreiškianti ontologinį judrumą. Ontiškai lieka neapibrėžta, ar žmogus „paskendęs nuodėmėje" ir egzistuoja *in statu corruptionis,* ar jis esti *in statu integritatis,* ar yra tarpinėje stadijoje, *in statu gratiae.* Tačiau tikėjimas ir „pasaulėžiūra", kai jie išreiškiami vienaip ar kitaip ir kai jais remiantis kas nors teigiama apie čiabūtį kaip būtį-pasaulyje, turi įsilieti į iškeltas egzistencialines struktūras, remiantis prielaida, kad tokie teiginiai pretenduoja išreikšti *sąvokinį* supratimą.

Šio skyriaus pagrindinis klausimas buvo klausimas apie „čia" būtį. Pagrindinė tema apėmė čia-būčiai esmingai priklausančios atverties ontologinę sąrangą. Atverties būtis reiškiasi savijauta, supratimu ir šneka. Kasdienis atverties būties būdas reiškiasi šnekalais, smalsuliu ir dviprasmybe. Pastarieji modusai reiškiasi nuopuolio judrumu, turinčiu esminius pagundos, nusiraminimo, susvetimėjimo ir painiavos bruožus.

Tačiau ši analizė bendrais bruožais atskleidė čiabūties egzistencialinės sąrangos visumą ir parengė fenomenologinį pagrindą „reziumuojančiai" čia-būties kaip rūpesčio interpretacijai.

KAS YRA METAFIZIKA

Hansui Karosai —
70 metų sukakties proga

ĮVADAS

Sugrįžimas prie metafizikos pagrindo

Dekartas rašo Piko, išvertusiam „Principia Philosophiae" į prancūzų kalbą: *„Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les tranches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences..."* [1] (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

Likdami prie šio vaizdinio, mes klausiame: kokiame dirvožemyje įsišaknijęs filosofijos medis? Iš kokios dirvos šaknys, o per jas ir visas medis gauna maitinančius syvus ir jėgas? Koks dirvoje ir dirvožemyje slypintis elementas skverbiasi nešančiomis ir maitinančiomis medžio šaknimis? Kame rymo ir skleidžiasi metafizika? Kas yra metafizika savo pagrindo požiūriu? Kas apskritai yra metafizika iš principo?

Ji mąsto apie esinį kaip esinį. Visur, kur klausiama, kas yra esinys, žvilgsniui atsiveria esinys, galimas būties švytėjimo dėka. Švytėjimas, t. y. tai, ką toks mąstymas patiria kaip švytėjimą, pats nebepatenka į tokio mąstymo žvilgsnį, nes šis mąstymas esinį nuolat priešstato tik kaip esinį ir esinio horizonte. Žinoma, šiuo požiūriu remdamasis metafizinis mąstymas kelia klausimą apie šio švytėjimo šaltinį ir ištaką. Šis šaltinis pats laikomas pakankamai šviesiu, kad kiekvienam požiūriui į esinį garantuotų skaidrumą.

Kad ir kaip būtų interpretuojamas esinys — ar kaip dvasia spiritualistine prasme, ar kaip medžiaga ir jėga materialistine prasme, ar kaip tapsmas ir gyvenimas, ar kaip vaizdinys, ar kaip valia, ar kaip substancija, ar kaip subjektas, ar kaip energija, ar kaip amžinasis su-

grįžimas,— kiekvieną kart esinys pasirodo kaip esinys būties švytėjime. Kai tik metafizika priešstato esinį, jau švyti būtis. Būtis pasirodo kaip nepasléptis (Unverborgenheit) *(Alētheia)*. Ar būtis kartu yra tokia nepasléptis, ar pati įsiskverbia į metafiziką ir reiškiasi kaip metafizika, lieka neaišku. Būtis lieka neapmąstyta savo atveriančiosios esmės, t. y. savo tiesos, požiūriu. Tačiau atsakydama į klausimą apie esinį patį savaime, metafizika kalba iš neapmąstytosios būties atverties. Todėl būties tiesa gali būti pavadinta ta dirva, kurioje laikosi metafizika kaip filosofijos medžio šaknys ir kuri jas maitina.

Kadangi metafizika užklausia esinį kaip esinį, ji pasilieka prie esinio ir neatsisuka į būtį kaip būtį. Kaip medžio šaknys, ji siunčia visus syvus ir jėgas į kamieną ir jo šakas. Šaknys išsišakoja dirvoje, kad medis išaugtų ir galėtų ją palikti. Filosofijos medis išauga iš metafizikos šaknų. Nors dirva yra toji stichija, kurioje glūdi medžio šaknys, tačiau augantis medis negali įsiurbti į save dirvožemio taip, kad šis, kaip kažkas mediška, išnyktų medyje. Priešingai, šaknys iki smulkiausių plaušelių glūdi dirvoje. Dirva yra dirva šaknims; joje šaknys išnyksta medžio labui. Šaknys net tada priklauso medžiui, kai jos savo prigimtimi atsiduoda dirvos stichijai. Kaip šaknys, jos nėra nukreiptos į dirvą; *o jeigu* ir nukreiptos, tai bent jau ne taip, kad jų prigimtis būtų augti tik dėl šios stichijos ir joje išsiskleisti. Galima spėti, kad ir stichija nėra tikroji stichija tol, kol jos neapipina šaknys.

Metafizika mąsto tiek, kiek ji esinį priešstato tik kaip esinį, bet nemąsto apie pačią būtį. Filosofija nesusitelkia prie savo pagrindo. Ji nuolat jį palieka, ir būtent kaip metafizika. Tačiau ji niekada nelieka jo nepalytėta.

Jeigu mąstymas pasirenka kelią, kuriame stengiamasi patirti metafizikos pagrindą, jeigu šis mąstymas stengiasi mąstyti apie pačios būties tiesą, užuot tik priešstatydamas esinį kaip esinį, toks mąstymas tam tikru mastu jau yra įveikęs metafiziką. Šis mąstymas — ir būtent dar pačios metafizikos požiūriu — sugrįžta į

metafizikos pagrindą. Tačiau tai, kas pasirodo kaip toks pagrindas, jeigu jis patiriamas iš jo paties, galbūt yra kas kita ir dar neišsakyta, o todėl metafizikos esmė yra kas kita negu pati metafizika.

Mąstymas, kuris mąsto apie būties tiesą, nebepasitenkina metafizika; tačiau kartu jis nėra nukreiptas prieš metafiziką. Šnekant metaforiškai, jis neišrauna filosofijos šaknų. Jis sukasa jai žemę ir suaria dirvą. Metafizika lieka pirmine filosofija. Pirminis mąstymas jai nepasiekiamas. Metafiziką įveikia būties tiesos mąstymas. Metafizikos pretenzija būti lemiamu ryšiu su „būtimi" ir lemtingai apibrėžti visus santykius su esiniu yra nepagrįsta. Kol žmogus lieka *animal rationale,* jis yra *animal metaphysicum.* Kol žmogus save supranta kaip protingą gyvūną, metafizika, pasak Kanto, neatskiriama nuo žmogaus prigimties. Žinoma, mąstymas, jeigu jam pavyktų sugrįžti į metafizikos pagrindą, galėtų tapti žmogaus esmės pasikeitimo paskata, o toks pasikeitimas būtų lydimas metafizikos pasikeitimo.

Taigi jeigu, išskleidžiant klausimą apie būties tiesą, kalbama apie metafizikos įveiką, tai reiškia: reikia prisiminti pačią būtį. Toks prisiminimas įveikia ankstesnę dirvos, kurioje glūdi filosofijos šaknys, užmarštį. „Būtyje ir laike" (1927) išskleistas mąstymas ieško kelių, kaip parengti taip suprantamą metafizikos įveiką. Tačiau tai, ką pasiekia toks mąstymas, eidamas savo keliu, gali būti tik tai, ką dar reikėtų apmąstyti (Zudenkende sei). Kad pati būtis siejasi su mąstymu ir kaip tai atsitinka, visų pirma nepriklauso nuo mąstymo, arba priklauso ne tik nuo jo. Kad būtis palyti mąstymą ir kaip jį palyti, šis dalykas mąstymą sukrečia, ir dėl šio sukrėtimo jis iškyla iš pačios būties, kad prisiderintų prie būties pačios savaime.

Tačiau kam tada reikalinga tokia metafizikos įveika? Ar taip toji filosofijos disciplina, kuri anksčiau buvo pamatinė, bus pagrįsta ir pakeista kokia nors pirmapradiškesne? Ar čia kalbama tik apie filosofijos architektonikos pakitimą? Ne. O gal, sugrįžtant į metafizikos pagrindą, turi būti atrasta anksčiau peržiūrėta filosofijos prielaida, o filosofijai turi būti priekaištau-

jama, kad ji dar nestovi ant nepajudinamo pamato ir todėl dar negali būti laikoma absoliučiu mokslu? Ne.

Būties tiesos neturėjimas arba jos atradimas lemia kitą dalyką: ne tik filosofijos sąrangą, ne tik pačią filosofiją, bet artumą ar tolumą to, iš kur filosofija, kaip priešstatantis esinio paties savaime mąstymas, gauna savo esmę ir būtinumą. Sprendžiamas lemtingas klausimas, ar pati būtis per savo tiesą gali susisieti su žmogaus būtimi, ar metafizika, nusisukusi nuo savo pagrindo, ir toliau trukdys, kad būties ryšys su žmogumi pasirodytų iš šio ryšio esmės kaip švytėjimas, leidžiantis žmogui įsiklausyti į būtį ir jai priklausyti.

Atsakinėdama į klausimą apie esinį kaip tokį, metafizika jau iš anksto priešstatė būtį. Todėl ji neišvengiamai ir nuolatos išsako būtį. Tačiau metafizika neleidžia prabilti pačiai būčiai, nes ji neapmąsto būties tiesos, neapmąsto tiesos kaip nepaslėpties, be to, neapmąsto nepaslėpties esmės. Tiesos esmę metafizika visada supranta tik jau išvestinės pažinimo ir teiginio tiesos pavidalu. Tačiau gali būti taip, kad nepaslėptis yra pirmapradiškesnė už tiesą *veritas* prasme. *Alētheia* gali būti toks žodis, kuris duoda užuominą apie dar nepatirtą *esse* profilį ir neapmąstytą *esse* esmę. Jeigu taip būtų, tada, žinoma, priešstatantis metafizinis mąstymas niekada negalėtų pasiekti tiesos esmės, net ir labai uoliai imdamasis istorinių ikisokratikų filosofijos tyrinėjimų, nes nėra prasmės kalbėti apie ikisokratikų mąstymo renesansą, toks ketinimas būtų tuščias ir absurdiškas; tačiau derėtų atkreipti dėmesį į dar neišsakytos nepaslėpties esmės atgaivinimą, nes būtent taip galėtų atsiverti būtis. Tuo tarpu nuo metafizikos per visą jos istoriją nuo Anaksimandro iki Nyčės lieka paslėpta būties tiesa. Kodėl metafizika nemąsto apie ją? Ar tokio apmąstymo stoka nulemta metafizinio mąstymo būdo? O gal esmingasis metafizikos likimas yra toks, kad iš jos išsprūsta jos pačios pagrindas, nes, atsirandant nepaslėpčiai, neiškyla tai, kas joje turėtų būti visada — paslėptis (Verborgenheit), nes ją užstoja tai, kas nepaslėpta, kas pasireiškia kaip esinys?

Tačiau kartu metafizika nuolat ir įvairiausiais pa-

vidalais išsako būtį. Ji pati kuria ir sustiprina regimybę, kad ji pati kelia klausimą apie būtį ir duoda į jį atsakymą. Tačiau metafizika niekur neatsako į klausimą apie būties tiesą, nes tokio klausimo ji nekelia. Ji nekelia tokio klausimo todėl, kad ji mąsto būtį tik priešstatydama esinį kaip esinį. Ji mąsto esinio visumą ir kalba apie būtį. Ji kalba apie būtį, o mąsto esinį kaip esinį. Nuo pat pradžios iki pabaigos metafizikos teiginiai labai keistu būdu nuolat painiojo esinį su būtimi. Žinoma, šią painiavą reikia mąstyti kaip įvykį, o ne kaip klaidą. Painiavos priežastis jokiu būdu nėra mąstymo aplaidumas ar sakymo paviršutiniškumas. Dėl šios nuolatinės painiavos viskas galutinai susinarplioja, kai teigiama, kad metafizika kelia būties klausimą.

Beveik gali pasirodyti, kad metafizika, savotiškai mąstydama esinį, nebemato ribos, kuri žmogų atskiria nuo pirmapradžio būties ryšio su žmogaus esme.

O kas, jeigu šio ryšio stoka ir šios stokos užmarštis iš esmės nulemia moderniąją epochą? Kas, jeigu būties stoka žmogų vis labiau pririša prie esinio, ir todėl žmogus iškrinta iš būties ryšio su savo esme, ir šis iškritimas kartu lieka paslėptas? Kas, jeigu taip būtų iš tikrųjų, jeigu taip būtų nuo seniausių laikų? Kas, jeigu yra ženklų, kad ši užmarštis ateityje dar lemtingiau prasmegs į užmarštį?

Ar mąstančiajam tai būtų dar viena paskata šio būties likimo akivaizdoje nutaisyti išdidžią miną? Jeigu taip yra, ar tai būtų dar viena paskata, paskendus būties užmarštyje, dumti sau akis ir dar drąsintis pakilia nuotaika? Jeigu taip yra su būties užmarštimi, ar tai nėra pakankama paskata tam, kad mąstymas, mąstantis apie būtį, patirtų siaubą ir taip suprastų, jog jis negali nieko kito, o tik šį būties likimą ištverti nepaisydamas siaubo ir pirmąkart praskaidrinti mąstymą apie būties užmarštį? Bet ar mąstymas tai sugebėtų, kol tokia jį spaudžianti baimė yra tik prislėgta nuotaika? Ką šio siaubo būtiškajam likimui galėtų duoti psichologija ir psichoanalizė?

 Tačiau tarus, jog metafizikos įveika pažadina pa-

stangą pirmąkart išmokti kreipti dėmesį į būties užmarštį, kad ją patirtų ir šią patirtį įtrauktų į būties ryšį su žmogumi ir ją išsaugotų, klausimas „kas yra metafizika?" būties užmaršties bėdoje galbūt liktų būtiniausias iš būtiniausių mąstymo klausimų.

Taigi viskas priklauso nuo to, ar reikiamu metu mąstymas tampa labiau mąstantis. Taip atsitiktų, jeigu mąstymas, užuot stiprinęs savo pastangas kiekybiškai, kreiptųsi į kitus pradmenis. Tada į esinį kaip tokį orientuotas, todėl priešstatantis ir taip nušviečiantis mąstymas būtų pakeistas pačios būties sukurtuoju, todėl būčiai priklausančiu mąstymu.

Svarstymai apie tai, kaipgi vis dar metafiziniai ir tik metafiziniai vaizdiniai gali būti veiksmingai ir naudingai panaudoti kasdieniame ir viešajame gyvenime, yra tušti. Nes juo labiau mąstymas bus mąstantis, juo labiau jis skleisis, orientuodamasis į ryšį su būtimi, tuo grynesnis bus mąstymas, atliekantis vienintelį jam pritinkantį veiksmą: mąstyti tai, ką jis turi mąstyti, ir todėl mąstyti tai, ką jis jau yra mąstęs.

Bet kas gi dar mąsto apie tai, kas apmąstyta? Viešpatauja prasimanymas. Nutiesti mąstymui kelią, kuriuo eidamas jis patektų į būties tiesos ryšį su žmogaus esme, atverti mąstymui horizontą, kuriame jis autentiškai apmąstytų pačią būtį jos tiesoje,— štai į ką „pakeliui" yra „Būtyje ir laike" išbandytas mąstymas. Šiame kelyje, t. y. orientuojantis į klausimą apie būties tiesą, yra būtinas žmogaus esmės apmąstymas, kadangi dar neišsakyta, nes dar tik nujaučiama, būties užmaršties patirtis apima visa lemiantį spėjimą, kad būties nepaslėpčiai būdingas ryšys su žmogaus esme priklauso ir pačiai būčiai. Bet kaipgi šis patirtas spėjimas gali tapti bent jau artikuliuotu klausimu, jeigu iki tol nebus padėtos visos pastangos tam, kad žmogaus esminis apibrėžimas būtų atplėštas nuo subjektyvumo, o sykiu ir nuo tokio apibrėžimo, kuris remiasi žmogaus kaip *animal rationale* supratimu? Kad tiek būties ryšys su žmogaus esme, tiek esminis žmogaus santykis su būties kaip tokios atvertimi („čia") būtų išreikšti vienu žodžiu, tai esmingajai sričiai, kurioje žmogus reiškiasi

kaip žmogus, buvo parinktas pavadinimas „čia-būtis". Taip buvo padaryta nepaisant to, kad metafizika šį pavadinimą vartoja tam, kas dar kitaip vadinama *existentia*, tikrove, realybe ir objektyvumu, nepaisant to, kad net įprasta kalba apie „žmogiškąją būtį" šį žodį vartoja metafizine prasme. Užkertamas kelias bet kokiam apmąstymui, jeigu apsiribojama konstatavimu, kad „Būtyje ir laike" vietoje žodžio „sąmonė" vartojamas žodis „čia-būtis". Tarsi čia būtų manipuliuojama tik skirtingų žodžių vartosena, tarsi čia nebūtų kalbama apie vieną vienintelį dalyką — būties ryšį su žmogaus esme, kad tuo būdu, mąstant iš mūsų pačių situacijos, mąstymui būtų pateikta esmingoji žmogaus patirtis, lemianti pagrindinį klausimą. Nėra taip, kad žodis „čia-būtis" tik pakeičia žodį „sąmonė", nėra ir taip, kad „čia-būtimi" pavadintas „dalykas" pakeičia tai, kas įsivaizduojama tariant žodį „sąmonė". Priešingai, „čia-būtis" įvardija tai, kas pirmąkart patiriama kaip vieta, būtent kaip būties tiesos vietovė, ir kas turi būti atitinkamai apmąstyta.

Kokią mintį, einančią per visą traktatą „Būtis ir laikas", išreiškia žodis „čia-būtis", nusakytas svarbiausiu teiginiu, skambančiu taip: „Čia-būties „esmė" glūdi jos egzistencijoje" (p. 42)?

Žinoma, jeigu bus prisiminta, kad metafizikos kalboje žodis „egzistencija" reiškia tą patį, ką „čia-būtis", būtent bet kokio tikro dalyko, pradedant Dievu ir baigiant smiltele, tikrovę, tada šis teiginys, jeigu tik jis suprantamas tiesmukai, apmąstomo dalyko problemiškumą tik perkelia iš žodžio „čia-būtis" į žodį „egzistencija". Pavadinimas „egzistencija" „Būtyje ir laike" vartojamas paženklinti tik žmogaus būčiai. Remiantis teisingai apmąstyta „egzistencija", galima mąstyti čia-būties „esmę", kurios atvertyje pasirodo ir pasislepia, priartėja ir atsitraukia pati būtis; ši būties tiesa nėra čia-būtis ir negali būti su pastarąja sutapatinta taip, kaip tai išreiškia metafizinis teiginys: koks nors objektyvumas kaip toks yra subjektyvumas.

Ką reiškia „egzistencija" „Būtyje ir laike"? Žodis išreiškia tam tikrą būties būdą, būtent būtį esinio, at-

siveriančio būties atverčiai, kurioje jis stovi, ją išstatydamas. Tokio išstatymo patirtį išreiškia žodis „rūpestis". Ekstatinė čia-būties esmė apmąstoma iš rūpesčio, ir atvirkščiai — rūpestis patiriamas tik suvokiant jo ekstatinę prigimtį. Taip patirtas išstatymas yra čia apmąstomo *exstasis* esmė. Todėl egzistencijos ekstatinė prigimtis nepakankamai gerai suprantama net tada, kai ji suprantama kaip stovėsena-už, ir tas „už" suvokiamas kaip „nuošalyje nuo" sąmonės ir dvasios imanentiškumo vidaus; nes taip suprasta egzistencija vis dar būtų interpretuojama orientuojantis į „subjektyvumą" ir „substanciją", o tuo tarpu šitas „už" turi būti mąstomas kaip pačios būties atverties išsklaida. Ekstatiškumo „stasis", nors tai gali skambėti labai keistai, yra įsistatymas į nepaslėpties „už" ir „čia"; o būtis pati esti kaip nepaslėptis. Tai, ką išreiškia pavadinimas „egzistencija", jeigu šis žodis vartojamas mąstymo, mąstančio būties tiesą ir iš būties tiesos, stadijoje, gražiausiai gali būti pavadinta žodžiu „įsistatymas". Tačiau tuo atveju mes privalome įsistatymą į būties atvertį, įsistatymo išsklaidą (rūpestį) ir būseną ant ribos (būtį į mirtį) mąstyti kartu ir kaip pilnutinę egzistencijos esmę.

Esinys, kuris esti egzistencijos būdu, yra žmogus. Tik žmogus egzistuoja. Uola yra, bet ji neegzistuoja. Medis yra, bet jis neegzistuoja. Arklys yra, bet jis neegzistuoja. Angelas yra, bet jis neegzistuoja. Dievas yra, bet jis neegzistuoja. Teiginys „tik žmogus egzistuoja" jokiu būdu nereiškia, kad tik žmogus yra tikras esinys, o visi kiti esiniai yra netikri, kad jie yra tik regimybė ar žmogaus vaizdinys. Teiginys „žmogus egzistuoja" reiškia: žmogus yra toks esinys, kurio būtis per atsiverianti įsistatymą į būties atvertį išsiskiria iš būties atsiverdama pačiai būčiai. Žmogaus egzistencialinė prigimtis lemia tai, kad žmogus gali priešstatyti esinį kaip tokį ir sąmonė suponuoja ekstatiškai mąstomą egzistenciją kaip žmogaus *essentia*, kur *essentia* reiškia tai, kaip žmogus esti, kiek jis yra žmogus. Priešingai, sąmonė nėra tai, kas pirmąkart sukuria esinio atvertį; ji nėra ir tai, kas žmogui suteikia atsiveriančiąją stovėseną prieš esinį. Kame ir kokioje laisvoje

dimensijoje turi išsiskleisti bet koks sąmonės intencionalumas, jeigu žmogaus esmė jau neglūdi įsistatyme? Jeigu rimtai įsimąstoma, ką kita gali reikšti žodis *-sein* pavadinimuose *Bewußtsein* ir *Selbstbewußtsein*" [2], jeigu ne egzistencialinę prigimtį to, kas yra tik tada, kai egzistuoja? Būti „savimi" būdinga prigimčiai tokio esinio, kuris egzistuoja, tačiau egzistencija ne tik nėra sau-būtis, bet ir nėra pastarosios lemiama. Tačiau kadangi metafizinis mąstymas žmogaus sau-būtį apibrėžia remdamasis substancija ar — kas yra tas pat — subjektu, pirmasis kelias, kuris veda nuo metafizikos prie ekstatinės egzistencialinės žmogaus esmės, turi remtis metafizine žmogaus sau-būties apibrėžtimi („Būtis ir laikas", § 63 ir § 64).

Tačiau kadangi klausimas apie egzistenciją visada tarnauja vieninteliam mąstymo klausimui, būtent pirmapradiškai išsiskleidžiančiam klausimui apie būties tiesą kaip visos metafizikos paslėptąjį pagrindą, tai traktato, kuriame bandoma sugrįžti prie metafizikos pagrindo, pavadinimas yra ne „Egzistencija ir laikas" ir ne „Sąmonė ir laikas", o „Būtis ir laikas". Tačiau šio pavadinimo negalima suvokti kaip analogo tokių įprastų mums pavadinimų, kaip būtis ir tapsmas, būtis ir regimybė, būtis ir mąstymas, būtis ir priedermė. Juk visuose šiuose pavadinimuose būtis suvokiama siaurai, tarsi „tapsmas", „regimybė", „mąstymas", „priedermė" nepriklausytų būčiai, o tuo tarpu tai, akivaizdu, nėra niekas ir todėl priklauso būčiai. „Būtis" „Būtyje ir laike" yra ne kas kita kaip „laikas" tiek, kiek „laikas" vartojamas įvardyti būties tiesai, kuri yra būties esatis, o kartu ir pati būtis. Tačiau kodėl „laikas" ir „būtis"?

Prisiminus istorijos pradžią, kai būtis atsivėrė graikų mąstymui, gali pasirodyti, kad graikai iš pat pradžių turėjo esinio būties kaip esančiojo esaties patirtį. Jeigu *einai* mes verčiame „būti", tada toks pažodinis vertimas yra teisingas. Tačiau taip vieną žodį mes tik pakeičiame kitu. Jeigu įsigiliname, tuojau pat pasidaro aišku, kad mes ne tik nemąstome to *einai* graikiškai, bet ir neturime atitinkamo aiškaus ir vienareikš-

mio žodžio „mąstyti" apibrėžimo. Taigi ką mes pasakome, vietoj *einai* sakydami „būti", o vietoj „būti" sakydami *einai* ir *esse?* Mes nieko nepasakome. Graikiškas, lotyniškas ir vokiškas žodžiai lieka vienodai nebylūs. Laikydamiesi įprastinės vartosenos, mes išsiduodame esą iniciatoriai didžiausio bemintiškumo, atsiradusio mąstymo stichijoje ir viešpataujančio iki šiolei. Tačiau tuo *einai* sakoma: būti esatyje. Šios esaties esmė giliai paslėpta pradiniame būties pavadinime. Tokie žodžiai kaip *einai* ir *usia,* kaip *pausia* ir *apusia* mums pirmiausia sako: esatyje neapmąstyta ir paslėpta viešpatauja dabartis ir trukmė, esti laikas. Tuo būdu būtis kaip tokia iškyla į nepaslėptį iš laiko. Taip laikas yra nuoroda į nepaslėptį, t. y. į būties tiesą. Tačiau taip apmąstomas laikas negali būti patiriamas, įsižiūrint į esinio kaitą. Akivaizdu, kad laikas turi visai kitokią prigimtį, kuri ne tik neapmąstyta metafizinėje laiko sąvokoje, bet apie ją niekada net nesusimąstyta. Taip laikas dar tik apmąstytinu pavadinimu pirmąkart atsiveria patiriamai būties tiesai.

Tiek pirmieji metafiziniai būties pavadinimai byloja apie paslėptąją laiko esmę, tiek ir paskutinysis: „amžinasis sugrįžimas". Būties istorija metafizikos epochoje yra valdoma neapmąstytosios laiko esmės. Šis laikas yra ne tik nekoordinuojamas su erdve, bet kartu nėra jai tik subordinuojamas.

Pastanga pereiti nuo esinio kaip tokio priešstatos prie būties tiesos mąstymo remiantis ta priešstata tam tikra prasme privalo dar priešstatyti ir būties tiesą, tačiau ši priešstata yra neišvengiamai kitokia ir galų gale, kaip priešstata, neatitinka ap-mąstytino dalyko. Šitoks iš metafizikos perimtas, į būties tiesos ryšį su žmogaus esme įsigilinantis santykis suvokiamas kaip supratimas. Tačiau šis supratimas kartu mąstomas iš būties nepaslėpties. Tai yra ekstatinis, t. y. atverties srityje įsistatantis, nublokštas projektas. Toji sritis, kuri atveriama projekto ir kurioje kažkas (šiuo atveju būtis) pasirodo kaip kažkas (šiuo atveju būtis kaip ji pati savo nepaslėptyje), vadinama prasme (plg. „Būtis ir

laikas", p. 151). „Būties prasmė" ir „būties tiesa" reiškia tą patį.

Tarus, kad laikas vis dar slaptingu būdu priklauso būties tiesai, kiekviena projektuojanti būties tiesos atvertis kaip būties supratimas turi įsižiūrėti į laiką kaip galimą būties supratimo horizontą (plg. „Būtis ir laikas", § 31—34 ir § 68).

Aiškiau įrodyti būties užmarštį, kurioje skendi bet kokia filosofija, tačiau kuri kartu tapo ir liko lemtingu uždaviniu mąstymui, išskleistam „Būtyje ir laike", filosofija negali niekaip kitaip, išskyrus tą lunatišką tikrumą, su kuriuo ji apėjo vienintelį ir autentišką „Būties ir laiko" klausimą. Todėl turimi galvoje ne nesusipratimai dėl kokios nors knygos, o tai, kad mus apleido būtis.

Metafizika sako, kas yra esinys kaip esinys. Ji brandina *logos* (teiginį) apie *on* (esinį). Vėlesnės kilmės pavadinimas „ontologija" apibūdina jos esmę, žinoma, darant prielaidą, kad šį pavadinimą mes suvoksime orientuodamiesi į tikrąjį turinį, o ne į mokykliškai siaurą jo supratimą. Metafizika skleidžiasi *on hē on* srityje. Jos vaizdiniai liečia esinį kaip esinį. Tuo būdu metafizika stato priešpriešiais esinių kaip tokių visumą, esinio esiniškumą *(usia on)*. Tačiau esinio esiniškumą metafizika stato priešpriešiais dvejopu būdu: visų pirma esinių kaip tokių visumą jų bendriausių savybių požiūriu *(on katholu, koinon)*, tačiau kartu ir esinių kaip tokių visumą aukščiausiojo ir todėl dieviškojo esinio prasme *(on katholu, akrotaton, theion)*. Esinio kaip tokio nepaslėptis tokiu dvejopu būdu išsiskleidė Aristotelio metafizikoje (plg. Met. Γ, Ė, K).

Metafizika pati savaime ir būtent todėl, kad ji pastato priešpriešiais esinį kaip esinį, yra dvilypė ir vientisa bendriausio ir aukščiausio esinio tiesa. Savo esme ji yra kartu ir ontologija siaurąja prasme, ir teologija. Šitokia onto-teologinė tikrosios filosofijos *(prōtē philosophia)* prigimtis turi būti pagrįsta remiantis tuo, kaip jai atsiveria *on* būtent kaip *on*. Taigi ontologijos teologinis pobūdis reiškiasi ne tuo, kad graikiškoji metafizika vėliau buvo perimta krikščionybės bažny-

tinės teologijos ir buvo pastarosios pertvarkyta. Priešingai, jis buvo nulemtas to būdo, kuriuo iš pat pradžių esinys buvo atvertas kaip esinys. Tokia esinio nepaslėptis pirmąkart atvėrė galimybę krikščioniškajai teologijai palenkti sau graikų filosofiją; ar tai buvo teologijai naudinga, ar žalinga — tegul sprendžia teologai, remdamiesi krikščioniškąja patirtimi ir apmąstydami tai, kas pasakyta apaštalo Pauliaus Pirmajame laiške korintiečiams: *uchi emōranen ho theos tēn sophian tu kosmu* — „Argi Dievas nepavertė pasaulio išminties kvailyste?" *(1 Kor 1, 20).* Tačiau *„sophia tu kosmu"* yra tai, ko, pasak 1, 22, *Hellēnes zētusin,* siekė graikai. ***Prōtē philosophia*** (tikrąją filosofiją) Aristotelis net pabrėždamas vadina *zētumenē* — siektinu dalyku. Ar krikščioniškoji teologija, sekdama apaštalo žodžiu, dar kartą ryšis rimtai pažvelgti į filosofiją kaip į kvailystę?

Metafizika, kaip esinio kaip tokio tiesa, yra dvilypė. Tačiau šio dvilypumo pagrindas ir net jo kilmė lieka metafiziškai paslėpta, ir visai ne atsitiktinai ar dėl neapsižiūrėjimo. Metafizika prisiima šį dvilypumą todėl, kad ji yra tai, kas ji yra: esinio kaip esinio priešstata. Metafizikai nelieka jokio pasirinkimo. Kaip metafizika, ji išblokšta iš būties patirties dėl savo prigimties; juk ji nuolat priešstato esinį *(on)* tik taip, kaip tas esinys *(hē on)* pats jai pasirodo. Tačiau metafizika nekreipia jokio dėmesio į tai, kas šitame pačiame *on* lieka paslėpta net tada, kai jis pasirodo nepaslėptyje.

Todėl, atėjus laikui, gali tapti būtina iš naujo apmąstyti tai, kas yra iš tikrųjų pasakoma žodžiu *on,* „esantis". Tokiu būdu klausimas apie *on* vėl patektų į mąstymo lauką (plg. „Būtis ir laikas". Pratarmė). Tačiau toks pakartojimas ne tik dubliuoja platoniškąjį-aristoteliškąjį klausimą, bet nugrimzta į tai, kas slypi tame *on.*

Tas slaptingasis *on* elementas yra metafizikos pagrindas, nors, kita vertus, jos priešstata nukreipta į *on hē on.* Todėl šio slaptingojo elemento paklausimas, metafizikos požiūriu, ieško ontologijos pamato. Todėl

minties vyksmas „Būtyje ir laike" vadinamas „pamatine ontologija" (p. 13). Tačiau toks pavadinimas, kaip ir kiekvienas pavadinimas, ir šiuo atveju tuojau pat pasirodo esąs abejotinas. Tiesa, metafizikos požiūriu, jis pasako kai ką teisinga; bet kaip tik todėl jis yra klaidinantis, kadangi būtina surasti perėjimą nuo metafizikos prie būties tiesos. Kol šis mąstymas save vadina pamatine ontologija, dėl to pavadinimo jis stoja į savo kelią, vedantį į tamsą. Pavadinimas „pamatinė ontologija" artimas nuomonei, kad mąstymas, kuris stengiasi mąstyti būties tiesą, o ne — kaip visos ontologijos — esinio tiesą, kaip pamatinė ontologija, pats yra tam tikra ontologijos rūšis. Tuo tarpu būties tiesos mąstymas kaip sugrįžimas į metafizikos pagrindą jau pirmuoju žingsniu palieka visų ontologijų sritį. Priešingai, bet kokia filosofija, kuri skleidžiasi tiesioginėje ar netiesioginėje „transcendencijos" priešstatoje, neišvengiamai yra ontologija esmingąja prasme, nepriklausomai nuo to, ar ji stengtųsi pagrįsti ontologiją, ar ją atmestų teigdama, kad ontologija yra išgyvenimo spekuliatyvinis numarinimas.

Žinoma, jeigu mąstymas, dedantis pastangas mąstyti būties tiesą ir perimantis ilgalaikį įprotį priešstatyti esinį kaip tokį, net pats įstringa šioje priešstatoje, tada galbūt tiek pirminiam apmąstymui, tiek paskatai pereiti nuo priešstatančio prie prisimenančio mąstymo nėra nieko reikalingesnio už klausimą: kas yra metafizika?

Šio klausimo išsklaida toliau pateiktoje paskaitoje savo ruožtu baigiasi tam tikru klausimu. Jis vadinamas pamatiniu metafizikos klausimu ir skamba taip: kodėl apskritai yra esinys, o ne, priešingai, niekis? Daug buvo šnekama apie baimę ir niekį, aptariamus paskaitoje. Tačiau niekam neatėjo į galvą apsvarstyti, kodėl paskaita, kurioje, remiantis būties tiesos mąstymu, stengiamasi apmąstyti niekį ir jo pagrindu — metafizikos esmę, minėtąjį klausimą pateikia kaip pamatinį metafizikos klausimą. Ar tai tiesiog pirštu prikišamai įdėmaus klausytojo neskatina apmąstymui, kuris turėtų būti svaresnis negu išpuoliai prieš baimę ir niekį? Pa-

matinis klausimas mus verčia manyti, kad apmąstymas, kuriuo bandoma mąstyti būtį niekio horizonte, galų gale vėl sugrįžta prie klausimo apie esinį. Kiek šis klausimas visai įprastu metafizikai būdu keliamas kauzališkai, „kodėl?" perspektyvoje, būties mąstymas yra visiškai paneigiamas dėl priešstatančiojo esinio pažinimo iš esinio. Ir pagaliau pamatinis klausimas akivaizdžiai yra tas klausimas, kurį metafizikas Leibnicas iškėlė savo veikale „Principes de la nature et de la grâce": *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* [3] (Opp. ed. Gerh. tan. VI, 602, n. 7.)

Taigi ar to, kas būtų įmanoma, nepaisant perėjimo nuo metafizikos prie kitokio mąstymo sunkumo, nebeapima paskaitoje keliamas tikslas? Ar galų gale kartu su Leibnicu joje nekeliamas metafizinis klausimas apie aukščiausiąją visų esančių dalykų priežastį? Kodėl gi tada, kaip derėtų, neminimas Leibnico vardas?

Ar klausimas keliamas visai kitokia prasme? Jeigu jis nėra orientuojamas į esinį ir neieško pirminės esančiosios priežasties, tada šis klausimas turi iškilti iš to, kas nėra esinys. Tai įvardijama ir užrašoma didžiąja raide: vienintelė paskaitoje apmąstyta tema yra Niekis. Čia pat iškyla reikalas šios paskaitos pabaigą permąstyti orientuojantis į joje visur dominuojantį regėjimo kampą. Tai, kas pavadinta pamatiniu metafizikos klausimu, tada virstų pamatiniu ontologiniu klausimu, iškylančiu iš metafizikos pagrindo, ir klausimu apie tą pagrindą.

O jeigu mes pripažįstame, kad paskaitos pabaiga skirta apmąstyti jos pačios tikslui, kaip tada mes turime suprasti minėtąjį klausimą?

Jis skamba taip: kodėl apskritai yra esinys, o ne, priešingai, niekis? Jeigu mąstome nebebūdami metafizikos stichijoje ir neįprastu metafizikai būdu, bet iš metafizikos esmės ir tiesos mąstome apie būties tiesą, tada šis klausimas gali turėti tokią prasmę: kaip atsitinka, kad prioritetą turi esinys apskritai, pretenduodamas į kiekvieną „yra", o tuo tarpu tai, kas nėra esinys — niekis, suprastas kaip pati būtis,— lieka užmiršta? Kaip atsitinka, kad būtis iš tikrųjų nieko ne-

reiškia, o niekis iš tikrųjų neegzistuoja? Ar ne iš čia į metafiziką įsiskverbia neabejotina regimybė, kad „būtis" yra savaime suprantamas dalykas, ir dėl to niekis kelia mažiau rūpesčių negu esinys? Taip iš tikrųjų yra su būtimi ir niekiu. Jeigu būtų kitaip, tada Leibnicas minėtoje vietoje negalėtų aiškinti taip: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*[4].

Kas yra mįslingiau — ar tai, kad esinys yra, ar tai, kad būtis yra? Ar šitaip mąstydami mes nepriartėjame prie mįslės, kuri pasirodo kartu su esinio būtimi?

Kad ir koks būtų atsakymas, per tą laiką galėjo pribręsti reikalas visaip kritikuotą paskaitą „Kas yra metafizika?" dar sykį permąstyti nuo pat jos pabaigos — nuo jos pabaigos, o ne nuo išgalvotos.

PASKAITA

„Kas yra metafizika?" — Klausimas pažadina lūkestį, kad bus kalbama apie metafiziką. To mes atsisakome. Vietoj to mes aiškinamės konkretų metafizinį klausimą. Atrodo, kad taip mums pavyks įsiskverbti tiesiog į pačią metafiziką. Tik taip mes jai duodame tikrą galimybę prabilti pačiai.

Mūsų sumanymas prasideda metafizinio klausimo iškėlimu, toliau bandoma klausimą išskleisti ir pagaliau duoti atsakymą.

Metafizinio klausimo iškėlimas

Žmogaus sveiko proto požiūriu filosofija, pasak Hėgelio, yra „iškreiptas pasaulis". Todėl mūsų uždavinio savitumas reikalingas išankstinio apibūdinimo. Jis išauga iš dvejopos metafizinio klausimo charakteristikos.

Visų pirma kiekvienas metafizinis klausimas visada apima metafizikos problemų visumą. Jis ir yra pati ta visuma. Be to, kiekvienas metafizinis klausimas gali būti iškeltas tik taip, kad klausiantysis — pats savaime — yra pats įtraukiamas į klausimą, t. y. paklau-

siamas. Taip mes gauname nuorodą: metafizinis klausimas turi būti orientuotas į visumą ir iškilti iš esminės klausiančiosios čia-būties situacijos. Mes klausiame čia ir dabar, dėl mūsų pačių. Mūsų būtis — tyrinėtojų, dėstytojų ir studentų bendrijoje — yra nulemta mokslo. Kas gi esminga vyksta mūsų būties gelmėse, kai mokslas tampa mūsų aistra?

Mokslų sritys labai atitrūkusios viena nuo kitos. Jų objektų nagrinėjimo būdai yra labai skirtingi. Šią išsibarsčiusių disciplinų įvairovę šiuo metu sieja tik universitetų ir fakultetų organizacija ir praktinis vienareikšmių disciplinų tikslingumas. Tuo tarpu mokslų įsišaknijimas į jų esmingąjį pagrindą yra išnykęs.

Ir vis dėlto visuose moksluose, orientuodamiesi į jų tikslus, mes sueiname į santykį su pačiu esiniu. Kaip tik mokslų požiūriu jokia sritis neturi pranašumo prieš kitą, nei gamta prieš istoriją, nei atvirkščiai. Nė vienas objektų nagrinėjimo būdas nėra viršesnis už kitus. Matematinis pažinimas nėra griežtesnis už filosofinį-istorinį. Jis tik turi „tikslumo" bruožą, kuris nesutampa su griežtumu. Reikalauti tikslumo iš istorijos reikštų paneigti specifinio dvasios mokslų griežtumo idėją. Visuose moksluose vyraujantis santykis su pasauliu leidžia jiems ieškoti paties esinio, kad pagal jo esmingąjį turinį ir jo būties būdą jį paverstų tyrinėjimo ir pagrindžiančiojo apibrėžimo objektu. Moksluose vyksta — pagal idėją — priartėjimas prie visų daiktų esmės.

Šitoks ypatingas, į pasaulį orientuotas santykis su pačiu esiniu yra palaikomas ir skatinamas tam tikros laisvai pasirinktos žmogaus egzistencinės laikysenos. Juk su esiniu į santykį sueina ir ikimokslinė bei nemokslinė žmogaus veikla ir neveikla. Tačiau mokslo išskirtinumas reiškiasi tuo, kad jis tam tikru tik jam vienam būdingu būdu pirmą ir paskutinį žodį atiduoda tik pačiam dalykui. Tokiu klausimo apibrėžimo ir pagrindimo dalykiškumu įgyvendinamas ypatingai apribotas paklusnumas pačiam esiniui, ir jo tikslas — leisti esiniui parodyti patį save. Tokia tarnybinė tyrinėjimo ir mokslinės teorijos padėtis sukuria galimybę, nors ir laikantis tam tikrų ribų, mokslui tapti visos žmogiškosios eg-

zistencijos vadovu. Ypatingas mokslo santykis su pasauliu ir jam vadovaujanti žmogaus laikysena, žinoma, gali būti visiškai suvokti tik tuo atveju, jeigu mes matome ir pagauname tai, kas įvyksta tokiame santykyje su pasauliu ir tokioje laikysenoje. Žmogus — esinys tarp kitų esinių —„užsiima mokslu". Tokiame „užsiėmime" įvyksta tam tikro esinio, vadinamo žmogumi, įsiveržimas į esinių visumą, tiesa, taip, kad per šį įsiveržimą ir jo dėka esinys atveria tai, kas ir kaip jis yra. Atveriantis įsiveržimas tam tikra prasme padeda esiniui pirmąkart tapti savimi.

Šie trys dalykai — pasauliškasis santykis, laikysena, įsiveržimas — savo pamatine vienybe suteikia mokslinei egzistencijai uždegantį čia-būties paprastumą ir aštrumą. Jeigu taip praskaidrintą mokslinę čia-būtį mes suvokiame visiškai aiškiai, tada turime pasakyti:

tai, į ką nukreiptas pasauliškasis santykis, yra pats esinys — ir daugiau niekas[5];

tai, kuo vadovaujasi bet kokia laikysena, yra pats esinys — ir daugiau niekas;

tai, su kuo susiduria įsiveržiantis tyrinėjimas, yra pats esinys — ir daugiau niekas.

Tačiau koks keistas dalykas — kaip tik tuo, kuo mokslo žmogus įtvirtina savo paties esmę, jis kalba apie ką nors kitą.

Turi būti ištyrinėtas tik esinys ir daugiau — niekas; vien tik esinys ir toliau — niekas; išimtinai tik esinys, be jo — niekas.

Kaipgi yra su šiuo Nieku? Ar atsitiktina, kad mes taip šnekame tarsi savaime? Ar tai tik šnekėjimo maniera — ir daugiau nieko?

Tačiau kodėl mes rūpinamės šituo Nieku? Juk kaip tik mokslas šį Nieką atmeta ir palieka jį likimo valiai kaip kažką niekinga. Bet jeigu Nieką mes paliekame likimo valiai, ar kaip tik tuo būdu mes jo ir nepripažįstame? Tačiau ar mes galime kalbėti apie pripažinimą, jeigu nieko nepripažįstame? Ir galbūt toks šnekėjimas tai vienaip, tai kitaip yra tik tuščias žodžių žaismas. Jį paneigdamas, mokslas kiek galima rimtai ir blaiviai dar kartą turi pakartoti, kad jam rūpi tik esi-

nys. Niekas — kas jis gali būti mokslui, jeigu ne baidyklė ir kliedesys? Jeigu mokslas teisus, tada bent jau viena yra visiškai aišku: mokslas apie Nieką nieko nenori žinoti. Toks galų gale yra griežtai mokslinis Nieko supratimas. Mes jį pripažįstame tada, kai apie jį, Nieką, nenorime nieko žinoti.

Mokslas nenori nieko žinoti apie Nieką. Bet taip pat tikra ir tai: ten, kur jis stengiasi išsakyti savo esmę[6], jis šaukiasi Nieko pagalbos. Jam reikia to, ką jis atmeta. Kokia dvejopa esmė čia atsiskleidžia?[7]

Apmąstydami savo dabartinę egzistenciją — kaip nulemtą mokslo,— mes susiduriame su tam tikru prieštaravimu. Iš šio prieštaravimo atsiranda klausimas. Klausimas laukia, kad būtų autentiškai išreikštas: kaip yra su Nieku?

Klausimo išsklaida

Klausimo apie Nieką išsklaida mus turi perkelti į situaciją, kurioje esant būtų aiški atsakymo arba negalėjimo atsakyti galimybė. Niekas yra duotas. Mokslas su išdidžiu abejingumu palieka jį likimo valiai kaip tai, „kas neegzistuoja".

Ir vis dėlto pabandykime iškelti klausimą apie Nieką. Kas yra Niekas? Jau pirmas priartėjimas prie šio klausimo atskleidžia šį tą neįprasta. Šiuo klausimu jau iš anksto Nieką mes padarome kažkuo, kas „yra" vienaip ar kitaip,— padarome esiniu. Tačiau Niekas kaip tik yra absoliučiai skirtingas nuo esinio. Klausimas apie Nieką — kas ir kaip jis, Niekas, yra — klausimo objektą paverčia jo priešingybe. Klausimas pats iš savęs atima savo objektą.

Dėl to iš principo neįmanomas joks atsakymas į šį klausimą. Juk jis neišvengiamai skleidžiasi tokiu pavidalu: Niekas „yra" tai ir tai. Nieko atžvilgiu vienodai beprasmiškas ir klausimas, ir atsakymas.

Todėl net nereikia kokio nors jų išankstinio mokslinio anuliavimo. Visuotinai pripažinta pamatinė bet kokio mąstymo taisyklė, neprieštaringumo principas, visuotinė „logika" šį klausimą panaikina. Juk mąstymas,

kuris visada ir esmingai yra mąstymas apie ką nors, kaip mąstymas apie Nieką, privalo prieštarauti savo esmei [8].

Kadangi tuo būdu mums neįmanoma Nieko apskritai padaryti objektu, keldami klausimą apie Nieką, mes patenkame į aklavietę — tardami, kad aukščiausia instancija šiam klausimui yra „logika", kad intelektas yra būdas, o mąstymas yra priemonė Nieką suvokti pirmapradiškai ir spręsti apie jo galimą atsklaidą.

Tačiau ar galima kėsintis į „logikos" viešpatavimą? Ar intelektas nėra šio klausimo apie Nieką tikrasis viešpats? Juk tik jo padedami mes apskritai galime Nieką apibrėžti ir iškelti kaip problemą, nors ir susinaikinančią. Juk Niekas yra esinių visumos paneigimas, absoliutus ne-esinys. Bet tuo būdu Nieką mes padarome pavaldų aukštesnei negatyvumo, taigi ir neigimo, apibrėžčiai. Tačiau pagal viešpataujančią ir niekados nekvestionuojamą „logikos" teoriją, neigimas yra specifinis intelekto veiksmas. Tad kaipgi keldami klausimą apie Nieką, o ypač klausdami apie jo problemiškumą, mes galėtume atsisakyti intelekto? Tačiau ar visai pamatuota mūsų prielaida? Ar iš tikrųjų Ne, neiginys, o kartu ir neigimas, išreiškia tą aukščiausią apibrėžtį, kuriai pavaldus Niekas kaip ypatinga neigimo rūšis? Ar Niekas egzistuoja tik todėl, kad egzistuoja Ne, t. y. neigimas? O gal yra atvirkščiai? Gal neigimas ir Ne egzistuoja tik todėl, kad egzistuoja Niekas? Tai ne tik kad nėra aišku, bet ir nėra suformuluota aiškaus klausimo pavidalu. Mes teigiame: Niekas yra pirmapradiškesnis už Ne ir neigimą.

Jeigu šis teiginys teisingas, tada neigimo kaip intelekto veiksmo galimybė, o kartu ir pats intelektas kažkaip priklauso nuo Nieko. Kaipgi tada jis galėtų spręsti apie pastarąjį? Ar klausimo ir atsakymo Nieko atžvilgiu tariamas absurdiškumas galų gale nėra pasiklydusio intelekto aklo užsispyrimo padarinys? [9]

Tačiau jeigu mes nesiduodame suklaidinami formalios klausimo apie Nieką negalimybės ir jos nepaisydami klausimą vis dėlto keliame, tada mes mažų mažiausiai privalome paisyti to, kas galioja kaip pamati-

nis reikalavimas galimybei kelti bet kokį klausimą. Jeigu klausimas apie Nieką — apie jį patį — vis dėlto turi būti keliamas, tada iš pradžių Niekas turi būti duotas. Mes privalome su juo susidurti.

Kur mums ieškoti Nieko? Kur mums jį surasti? Ar tam, kad ką nors surastume, mes neturime apskritai jau žinoti, kad tai yra? Iš tikrųjų! Pirmiausiai ir dažniausiai žmogus gali ieškoti tik tada, kai jis iš pat pradžių remiasi prielaida, kad ieškomas dalykas egzistuoja. Tačiau šiuo atveju ieškoma Nieko. Ar galų gale egzistuoja ieškojimas be išankstinio numatymo, ieškojimas, kuriame glūdi grynas suradimas?

Kad ir kaip ten būtų, mes žinome apie Nieką bent jau kaip apie tai, apie ką mes kasdien šnekučiuojamės. Šį banalųjį, iki savaime suprantamo dalyko nublukusį Nieką, kuris nepastebimai kursuoja mūsų šnekaluose, mes galime nieko nelaukdami net įsprausti į „definiciją": Niekas yra visiškas esinių visumos neigimas. Ar ši Nieko charakteristika galų gale neparodo, kur galime susidurti su juo?

Esinių visuma iš pradžių turi būti duota, kad galėtų būti absoliučiai paneigta, ir tada per šį neigimą pasireikštų pats Niekas.

Tačiau jeigu mes net nekreiptume dėmesio į santykio tarp neigimo ir Nieko problemiškumą, kaipgi mes — kaip baigtinės būtybės — galėtume aprėpti esinių visumą kaip visybę savyje ir mums? Žinoma, mes galime mąstyti esinių visumos „idėją" ir tokį vaizdinį neigti mintyse, ir „mąstyti" paneigtą. Tuo būdu, tiesa, mes pasiektume įsivaizduojamo Nieko formalią sąvoką, tačiau ne patį Nieką. Tačiau juk Niekas yra niekas, ir tarp įsivaizduojamo ir „tikro" Nieko negali būti jokio skirtumo, juo labiau kad Niekas reiškia visišką skirtumų nebuvimą. Tačiau pats „tikrasis" Niekas — ar tai nėra ta pati užmaskuota, bet absurdiška egzistuojančio Nieko sąvoka? Tegul tai bus paskutinis kartas, kai intelekto prieštaravimai sustabdo mūsų ieškojimą, kuris savo pagrįstumą gali įrodyti tik remdamasis pamatine Nieko patirtimi.

Kaip tikra tai, kad mes niekada negalime absoliu-

čiai suvokti esinių visumos pačios savaime, taip neabejotina, kad mes vis dėlto suvokiame stovį kažkaip atsiveriančios esinių visumos tirštumoje. Galų gale egzistuoja esminis skirtumas tarp esinių pačių savaime visumos suvokimo ir savijautos, kad esi esinių visumos viduje. Pirmasis dalykas neįmanomas iš principo. Antrasis nuolat vyksta mūsų būtyje. Žinoma, egzistuoja regimybė, kad kaip tik kasdienėje gyvensenoje mes pririšti prie vieno ar kito esinio, tarsi būtume pasinėrę į vieną ar kitą esinių sritį. Kad ir kokia atrodytų suskaldyta kasdienybė, ji visada, nors ir blyškiai, esinį įstato į „visumos" vienybę. Net tada ir kaip tik tada, kai mes nesame tiesiogiai užsiėmę daiktais ir savimi, ši „visuma" mus ir užgriūva. Pvz., tikrai nuobodžiaujant. Ji dar toli, kai mums galų gale nusibosta ši knyga ar koks spektaklis, anas užsiėmimas ar ta pramoga. Ji įsiveržia, kai „nuobodu" apskritai. Gilus nuobodulys, plūduriuojantis būties gelmėse tarsi tamsi nebyli migla, visus daiktus, žmones, o kartu su jais ir save sutelkia į kažkokį keistą abejingumą. Šitoks nuobodulys atveria esinių visumą.

Kita tokios atverties galimybė glūdi džiaugsme, kurį sukelia mylimo žmogaus — ne abstraktaus asmens — būties artumas.

Tokia nuotaika, kai „jautiesi" taip ir taip, mums, tos nuotaikos apimtiems, leidžia pasijusti esantiems esinių visumoje. Per nuotaiką pasireiškianti savijauta ne tik savotiškai atskleidžia esinių visumą; šis atskleidimas kartu yra — neturėdamas nieko bendro su tuo, kas mums tik atsitinka, — mūsų čia-būties pamatinis įvykis.

Tai, ką mes apskritai vadiname „jausmais", nėra nei paviršutiniškas šalutinis mūsų mąstymo ir valios aktų priedas, nei gryna priežastinė jų paskata, nei šiaip kokia mumyse atsirandanti būsena.

Bet kaip tik tada, kai nuotaikos taip mus pastato prieš esinių visumą, jos paslepia nuo mūsų Nieką, kurio mes ieškome. Dabar mes dar mažiau būsime įsitikinę, kad nuotaikos horizonte atsiveriančių esinių neigimas pastato mus prieš Nieką. Šis dalykas galėtų atsi-

tikti pakankamai pirmapradiškai tik pasidavus tokiai nuotaikai, kuri pačia savo atveriama prasme atskleidžia Nieką.

Ar žmogaus būtyje atsiranda toks nusiteikimas, kuriam pasidavęs jis yra pastatomas prieš patį Nieką?

Taip gali įvykti ir iš tikrųjų įvyksta — nors ir gana retai — tik akimirkomis, pamatinėje baimės (Angst) nuotaikoje. Kalbėdami apie šią baimę, mes turime galvoje ne dažnai pastebimą baikštumą, kuris iš esmės sutampa su per dideliu polinkiu bijoti. Baimė skiriasi nuo bijojimo iš esmės. Mes visada bijomės vieno ar kito apibrėžto esinio, kuris mums yra grėsmingas vienu ar kitu požiūriu. Ko nors bijojimas visada susijęs su kuo nors apibrėžtu. Kadangi bijojimui būdingas jo objekto ribotumas, bijantysis ir bailys pririšti prie to dalyko, kurio jie bijosi. Siekdamas nuo ko nors — nuo šio apibrėžto dalyko — išsigelbėti, jis jaučiasi netikras kitų dalykų atžvilgiu, t. y. apskritai „pameta galvą".

Baimė nesukelia tokio sumišimo. Daug dažniau ji sukelia tam tikrą ramybę. Tiesa, baimė visada yra *baimė ko nors..*, tačiau tas „kas nors" nėra tas ar kitas konkretus dalykas. *Baimė ko nors...* visada yra *baimė dėl ko nors..*, tačiau ne dėl vieno ar kito konkretaus dalyko. Tačiau neapibrėžtumas to, ko ir dėl ko mes bijomės, yra ne tik apibrėžtumo stoka, bet ir esminė neapibrėžties galimybė. Ją atskleidžia gerai žinomas aiškinimas.

Mes sakome, kad baimėje „kažkam yra baisu". Ką reiškia „yra" ir „kažkam"? Mes negalime pasakyti, kodėl kažkam baisu. Kažkam taip yra apskritai. Visi daiktai ir mes patys paskęstame kažkokiame abejingume [10]. Tačiau tai nereiškia, kad daiktai išnyksta; nutoldami jie į mus atsisuka. Šitoks esinių visumos nutolimas, mus užgriūvantis baimėje, neduoda mums ramybės. Nebelieka jokios atramos. Taip išslystant esiniams, lieka tik šitas mus pagaunantis „joks".

Baimė atveria nieką.

Mes „pakimbame" baimėje. Tiksliau pasakius: į pakibusią būseną mus įstumia baimė, nes dėl jos iš mūsų išslysta esinių visuma. Todėl atsitinka taip, kad mes

patys — šitie egzistuojantys žmonės[11], — būdami tarp esinių, išslystame iš savo rankų. Todėl iš esmės baisu yra ne „tau" ir „man", bet taip yra „kažkam". Lieka tik grynoji čia-būtis, sukrėsta šio kyburiavimo, kuriame nėra į ką atsiremti. Baimė atima iš mūsų žadą. Kadangi esinių visuma išslysta ir tiesiog užgriūva Niekas, jo akivaizdoje nutyla bet koks „yra"— sakymas. Kad mes, panirę į baimės klaikumą, stengiamės sulaužyti tuščią tylą būtent nerišlia kalba, yra tik Nieko artumos įrodymas. Kad baimė atveria Nieką, patvirtina pats žmogus tuojau pat po to, kai baimė dingsta. Aiškus matymas, kurį mums duoda šviežias prisiminimas, verčia mus sakyti: tai, ko ir dėl ko mes bijojome, „iš tikrųjų" buvo — Niekas. Iš tikrųjų: Niekas — pats savaime — ir buvo tai.

Pamatinė baimės nuotaika parodė mums žmogaus būties įvykį, kuriame atsiveria Niekas ir kurio pagrindu turi būti klausiama...

Kaip yra su Nieku?

Atsakymas į klausimą

Vienintelis esmingas mums reikalingas atsakymas jau surastas, jeigu mes stengėmės, kad klausimas apie Nieką būtų iš tikrųjų iškeltas. Tam reikia, kad į žmogaus persimainymą jo čia-būtyje, kur mus apninka bet kokia baimė, mes įsigyventume ir atsiveriantį Nieką suvoktume taip, kaip jis pasireiškia. Kartu reikia laikytis reikalavimo aiškiai atsiriboti nuo tų Nieko požymių, kurie neatitinka jo paties.

Baimėje atsiskleidžia Niekas, — tačiau ne kaip esinys. Jis nėra duotas ir kaip objektas. Baimė nėra joks Nieko suvokimas. Ir vis dėlto Niekas atsiveria per ją ir joje, nors ir vėl ne taip, tarsi Niekas pasirodytų atskirai, „šalia" esinių visumos, kuri panyra į klaikumą. Mes sakėme priešingai: Niekas baimėje pasirodo kartu su esinių visuma. Ką reiškia šitas „kartu"?

Baimėje esinių visuma tampa atsitiktinė. Kaip tai įvyksta? Juk baimė nesunaikina esinių, kad paliktų tik Nieką. Ir kaip ji galėtų tai padaryti, jeigu baimė pa-

sireiškia būtent kaip visiškas bejėgiškumas esinių visumos akivaizdoje. Priešingai, Niekas pasireiškia kartu su išslystančia esinių visuma.

Baimėje glūdi *nusisukimas nuo..*, kuris, žinoma, nėra joks pabėgimas, o yra kerinti ramybė. Šis *nusisukimas nuo...* iškyla iš Nieko. Pastarasis netraukia prie savęs, bet yra esmingai atstumiantis. Tačiau atostūmis nuo savęs pats savaime yra išslydimą skatinanti nuoroda į prasmengančią esinių visumą. Šitokia atstumianti nuoroda į išslystančią esinių visumą, kurios pavidalu Niekas baimėje užgriūva čia-būtį, yra Nieko esmė: Naikinimas. Tai nėra esinių sunaikinimas; be to, jis neatsiranda iš neigimo Kita vertus, Naikinimo negalima laikyti sunaikinimo ir neigimo dalimi. Niekas naikina pats [12]. Naikinimas nėra koks nors atsitiktinis įvykis; kaip atstumianti nuoroda į išslystančią esinių visumą, jis atveria visą iki tol paslėptą šių esinių svetimumą kaip absoliučiai Kitą Nieko atžvilgiu.

Šviesioje Nieko naktyje baimė pirmąkart realizuoja pirmapradę esinio kaip tokio atvertį: kad jis yra esinys — o ne Niekas. Tačiau šis mūsų ištartas „o ne Niekas" nėra joks papildomas aiškinimas: tai yra išankstinė esinio apskritai atverties galimybė. Pirmapradiškai naikinančio Nieko esmė glūdi štai kur: čia-būtį jis pirmąkart pastato prieš esinį kaip tokį.

Tik pirmapradės Nieko atverties pagrindu žmogaus čia-būtis gali eiti prie esinio ir priartėti prie jo [13]. Tačiau kadangi čia-būtis savo esme sueina į santykį su esiniu, kuris nėra ji pati, ir su esiniu, kuris yra ji pati, kaip tokia čia-būtis ji atsiranda iš atsivėrusio Nieko.

Čia-būtis yra: laikymasis Nieke.

Laikydamasi Nieke, čia-būtis jau yra anapus esinių visumos. Tokią būtį anapus esinių mes vadiname transcendencija. Jeigu savo esme čia-būtis nebūtų transcenduojanti, t. y., šiuo atveju, jeigu ji iš anksto nesilaikytų Nieke, tada ji niekada negalėtų sueiti į santykį su esiniu, o kartu ir į santykį su savimi.

Be pirmapradės Nieko atverties nėra jokios būties sau ir jokios laisvės.

Taip gautas atsakymas į klausimą apie Nieką. Niekas nėra nei objektas, nei apskritai joks esinys. Niekas neegzistuoja nei pats savaime, nei šalia esinio, prie kurio jis būtų tarsi prikabintas. Niekas įgalina esinio kaip tokio atvertį žmogiškajai čia-būčiai. Niekas visų pirma nėra sąvoka, priešinga esiniui, bet pirmapradiškai priklauso pačiai esmei. Esinio būtyje vyksta naikinimas Nieko dėka.

Tačiau dabar turi būti išsakytas pernelyg uždelstas apmąstymas. Jeigu čia-būtis sueina į santykį su esiniu tik laikydamasi Nieke ir tik taip gali egzistuoti, ir jeigu Niekas pirmapradiškai gali atsiverti tik baimėje, ar tada mes neturime visą laiką kyburiuoti baimėje, kad apskritai galėtume egzistuoti? Bet argi ne mes patys pripažinome, kad tokia pirmapradė baimė yra reta? Juk visų pirma mes visi egzistuojame ir sueiname į santykį su esiniais, kurie nėra mes patys ir kurie esame mes patys, be šitos baimės. Ar ji nėra savivališka išmonė, o jai priskiriamas Niekas ar nėra perdėjimas?

Tačiau ką tai reiškia: ši pirmapradė baimė atsiranda tik retomis akimirkomis? Nieko, išskyrus štai ką: Niekas pirmiausia ir dažniausiai yra pirmapradiškai iškreiptas. Tada kaip? Taip, kad mes tam tikra prasme visiškai prasmengame esiniuose. Juo labiau savo veikloje mes atsisukame į esinius, juo mažiau mes jiems leidžiame išslysti, juo labiau mes nusisukame nuo Nieko. Tačiau kartu mes juo atkakliau veržiamės į viešąjį čia-būties paviršutiniškumą.

Ir vis dėlto šis nuolatinis, nors ir dviprasmiškas nusisukimas nuo Nieko tam tikru mastu atitinka tikrąją Nieko prasmę. Jis — naikinantis Niekas — kaip tik nukreipia mus į esinį. Niekas naikina nepaliaujamai, ir tas žinojimas, kuriuo mes vadovaujamės kasdienybėje, neduoda galimybės iš tikrųjų žinoti apie šį vyksmą.

Kas, jeigu ne neigimas, akivaizdžiau liudija apie nuolatinę ir visa apimančią, nors ir iškreiptą Nieko atvertį mūsų čia-būtyje? Tačiau neigimas jokiu būdu iš savęs neiškelia Nieko kaip artikuliacijos ir esinių

priešstatos priemonės, kuri tarsi įsiterpia tarp esinių. Be to, kaip galėtų neigimas iš savęs iškelti Nieką, jeigu neigti galima tik tada, kai jau egzistuoja tai, kas paneigiama? Kaip galima žiūrėti į tai, kas neigiama, ir tai, kas neigia, kaip į kažką, turintį Nieką, jeigu nėra taip, kad visas mąstymas pats savaime iš anksto orientuotas į Nieką? Tačiau Niekas gali būti atvertas tik tada, kai jo ištaka, naikinimas Nieko dėka apskritai, o kartu ir pats Niekas yra iškeliami iš paslėpties. Niekas neatsiranda iš neigimo, bet, priešingai, neigimo pagrindas yra Niekas, atsirandantis iš naikinimo Nieko dėka. Tačiau neigimas taip pat yra tik naikinančio, t. y. naikinimu Nieko dėka iš anksto pagrįsto, santykio būdas.

Taip bendrais bruožais yra įrodoma ankstesnė tezė: Niekas yra neigimo priežastis, o ne atvirkščiai. Jeigu taip yra sulaužoma intelekto kompetencija kelti klausimus apie Nieką ir būtį, kartu išsprendžiamas ir „logikos" viešpatavimo filosofijoje likimas. „Logikos" idėja pati išnyksta pirmapradiškesnio klausimo sūkuryje.

Nors neigimas labai dažnai ir įvairiai — eksplicitiškai arba ne — persmelkia visą mąstymą, tačiau jis nėra vienintelis pilnateisis čia-būčiai esmingai priklausančios Nieko atverties liudytojas. Juk neigimas negali būti laikomas nei vieninteliu, nei vyraujančiu naikinančiu santykiu, kuriame čia-būtis yra sukrečiama naikinimo Nieko dėka. Už mąstančiojo neigimo reguliarumą daug gilesnis yra priešinimosi atšiaurumas ir neapykantos gaižumas. Sunkesnis yra netekties skausmas ir draudimo negailestingumas. Slogesnis yra stokos kartėlis.

Šios naikinančio santykio galimybės, t. y. jėgos, kurios lemia čia-būties nuoblošką, nors galbūt jo nevaldo, nėra grynojo neigimo rūšys. Tačiau tai joms netrukdo išsisakyti Ne ir neigimo pavidalu. Žinoma, taip pirmąkart pasirodo neigimo tuštuma ir apimtis. Čia-būties persmelktumas naikinančiais santykiais liudija nuolatinę ir, žinoma, užmaskuotą Nieko atvertį, kurią pirmapradiškai atskleidžia tik baimė. Tačiau tai reiškia štai ką: pirmapradė baimė čia-būtyje dažniausiai nuslopinama. Baimė nuolat yra. Ji tik snūduriuoja. Jos kvė-

pavimas nuolat drebina čia-būtį: silpniausiai jis reiškiasi per „bailumą" ir yra negirdimiausias veikliesiems, sakantiems „taip, taip" ir „ne, ne"; geriausiai jį girdi mokantys susitramdyti; aiškiausiai jį jaučia iš esmės drąsi čia-būtis. Tačiau čia-būtis ryškiausia ten, kur ji save švaisto, įtvirtindama galutinę savo didybę.

Narsuolio baimė nepakenčia jokios alternatyvos džiaugsmui ar net ramios gyvensenos patogumui ir malonumui. Neturėdama tokių prieštaravimų, ji slapčia susijusi su kūrybiško nerimo linksmybe ir švelnumu.

Pirmapradė baimė gali prabusti čia-būtyje kiekvieną akimirką. Jai pažadinti nereikalingas joks nepaprastas įvykis. Jos intensyvumo gelmė atitinka jos galimos dingsties menkumą. Ji nuolat pasirengusi prasiveržti, bet prasiveržia retai, mus išblokšdama į kyburiavimą.

Čia-būties laikymasis Nieke, paslėptas baimės dėka, žmogų daro Nieko vietininku. Esame tokie riboti, kad, remdamiesi savo nuosprendžiu ir valia, kaip tik ir negalime pirmapradiškai pastatyti savęs prieš Nieką. Baigtinumas taip giliai įsirausęs į čia-būtį, kad mūsų laisvė nepajėgi pasiekti tikrą ir giliausią baigtinumą[14].

Čia-būties laikymasis Nieke, paslėptas baimės dėka, yra esinių visumos peržengimas: transcendencija.

Mūsų klausimą apie Nieką turi iškelti pati metafizika. Pavadinimas „metafizika" kilęs iš graikiškojo *ta meta physika*. Šis stebuklingas pavadinimas vėliau buvo vartojamas išreikšti klausimui, kuris išveda *meta* — *trans* — „anapus" esinio kaip tokio.

Metafizika yra klausimas apie esinį, išvedantis anapus paties esinio, orientuotas į tai, kad esinys pats savaime ir esinių visuma būtų išsaugoti kaip suvokimo objektai.

Keliant klausimą apie Nieką, įvyksta toks išėjimas anapus esinių kaip esinių visumos. Tuo būdu jis pasirodo kaip „metafizinis" klausimas. Tokius klausimus pirmiausia galima apibūdinti dvejopai: visų pirma kiekvienas metafizinis klausimas apima metafiziką kaip visumą. Be to, kiekvienas metafizinis klausimas į klausimą įtraukia pačią klausiančiąją čia-būtį.

Kokiu mastu klausimas apie Nieką persmelkia ir apima metafiziką kaip visumą?

Apie Nieką metafizika kalba nuo seno, žinoma, daugiareikšmiškai: *ex nihilo nihil fit.* Iš Nieko niekas neatsiranda. Jeigu aiškintume šį teiginį taip, kad pats Niekas niekada netampa tikra problema, tai bent jau mūsų pateiktas požiūris į Nieką išreiškia svarbiausius esinio suvokimo orientyrus.

Antikinė metafizika Nieką suvokia kaip neegzistuojantį dalyką, t. y. kaip neįformintą medžiagą, negalinčią suteikti sau pavidalo, o todėl ir būti išvaizdą *(eidos)* turinčiu esiniu. Egzistuoja tik save pastatantis statinys, kuris kaip toks save parodo per vaizdą (išvaizdą). Tokio būties suvokimo ištakos, pagrįstumas ir ribos yra aiškintos taip pat menkai, kaip ir pats Niekas. Priešingai, krikščioniškoji dogmatika neigia sakinio *ex nihilo nihil fit* teisingumą ir taip Niekui suteikia kitokią reikšmę: Niekas yra visiškas nedieviškų esinių nebuvimas, *ex nihilo fit — ens creatum.* Dabar Niekas yra sąvoka, priešinga tikrajam esiniui, *summum ens,* Dievui kaip *ens increatum.* Ir šiuo atveju Niekо interpretacija atskleidžia pamatinę esinio sąrangą. Tačiau metafizinis esinio aiškinimas skleidžiasi tame pačiame lygmenyje kaip ir klausimas apie Nieką. Klausimai apie būtį kaip tokią ir Nieką kaip tokį išvis nekeliami. Todėl net nesukama galvos dėl tokio kazuso, kad jeigu Dievas kuria iš Nieko, kaip tik Jis turi sueiti į santykį su Nieku. Bet jeigu Dievas yra Dievas, jis nieko negali žinoti apie Nieką, nes juk „Asoliutas" neturi savyje jokio niekingumo.

Šis trumpas istorinis ekskursas parodo, kad Niekas yra tikrojo esinio priešingybė, t. y. jo neigimas. Bet jeigu Niekas tampa problema, šis priešingybių santykis ne tik aiškiau apibrėžiamas,— kartu jis pirmąkart pažadina tikrą metafizinį klausimą apie esinio būtį. Niekas nebėra tik neapibrėžta esinio priešingybė, bet jis atsiskleidžia kaip tai, kas priklauso esinio būčiai.

„Taigi grynoji būtis ir grynasis Niekas yra tas pat". Šis Hėgelio teiginys (Wissenschaft der Logik.— 1 Buch // W W III.— S. 74) yra visai pamatuotas. Bū-

tis ir Niekas susiję, tačiau ne todėl, kad — hėgeliškojo mąstymo supratimo požiūriu — sutampa jų abiejų neapibrėžtumas ir betarpiškumas, o todėl, kad pati būtis savo esme yra baigtinė ir atsiveria tik Nieke besilaikančios būties transcendencijoje [15].

Jeigu, kita vertus, klausimas apie būtį kaip tokią yra pamatinis metafizikos klausimas, tai klausimas apie Niekią pasirodo esąs toks, kad jis apima metafiziką kaip visumą. Tačiau kartu klausimas apie Nieką apima metafiziką kaip visumą ir todėl, kad jis mus priverčia iškelti neigimo ištakų problemą, t. y. iš esmės kelti klausimą apie „logikos" viešpatavimo metafizikoje teisėtumą [16].

Tai reiškia, kad tradicinis teiginys *ex nihilo nihil fit* turi kitą, pačios būties problemą liečiančią prasmę ir skamba taip: *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Čiabūties atveriamame Nieke esinių visuma pirmąkart pasirodo savo autentiškosios galimybės požiūriu, t. y. baigtiniu būdu [17]. Tada kokiu mastu klausimas apie Nieką, jeigu jis yra metafizinis, apima mūsų klausiančiąją čia-būtį? Mūsų dabar ir čia patiriamą čia-būtį mes apibrėžiame kaip esmingai nulemtą mokslo. Jeigu taip nulemta čia-būtis yra panirusi į klausimą apie Nieką, tada dėl šio klausimo ji yra tapusi problemiška.

Mokslinė egzistencija pasižymi paprastumu ir aiškumu todėl, kad ji tam tikru ypatingu būdu santykiauja su pačiu esiniu ir tik su juo. Į Nieką mokslas norėtų išdidžiai numoti ranka. Tačiau dabar klausimas apie Nieką parodo, jog šitokia mokslinė egzistencija galima tik todėl, kad ji iš anksto laikosi Nieke. Ji susivokia, kad ji yra, jeigu ji neatmeta Nieko. Tariamas mokslo blaivumas ir pranašumas tampa juokingas, jeigu jis rimtai nežiūri į Nieką. Tik todėl, kad atsiveria Niekas, mokslas gali padaryti tyrinėjimo objektu patį esinį. Tik kai mokslas remiasi metafizika, jis gali vis iš naujo spręsti esminį uždavinį, kurio esmė — ne žinių rinkimas ir tvarkymas, o nuolat atsinaujinantis visuotinės tiesos apie gamtą ir istoriją atskleidimas.

Tik todėl, kad čia-būties gelmėje atsiskleidžia Niekas, esinys mums gali pasirodyti kaip absoliučiai keis-

tas. Tik kai mes susiduriame su esinio keistumu, jis pažadina nuostabą. Tik dėl nuostabos — t. y. dėl Nieko atsivėrimo — atsiranda klausimas „kodėl?". Tik todėl, kad yra galimas tas „kodėl?", mes galime tam tikru būdu kelti klausimą apie principus ir pagrindinėti. Tik todėl, kad mes galime klausti ir pagrindinėti, nuo mūsų egzistencijos priklauso tyrinėtojo likimas.

Klausimas apie Nieką mus pačius — klausiančiuosius — padaro problemiškus.

Tai yra metafizinis klausimas.

Žmogiškoji būtis gali sueiti į santykį su esiniu tik todėl, kad ji laikosi Nieko. Išėjimas anapus esinių visumos vyksta čia-būties prigimtyje. Tačiau šis išėjimas yra pati metafizika. Tai reiškia: metafizika priklauso „žmogaus prigimčiai". Ji nėra nei mokyklinės filosofijos disciplina, nei savivališkų intuicijų sklaidos laukas. Metafizika yra pamatinis vyksmas čia-būtyje. Ji yra pati čia-būtis. Kadangi metafizikos tiesa glūdi šioje bedugnėje, gelmėje, jos nuolat tyko artimiausioje kaimynystėje gyvenanti didžiausio suklydimo galimybė. Todėl joks mokslinis griežtumas nesulyginamas su metafizikos rimtimi. Filosofijai negali būti taikomas mokslo idėjos mastelis.

Jeigu išskleistas klausimas apie Nieką mūsų buvo iškeltas autentiškai, tada metafiziką mes realizavome ne paviršutiniškai. Be to, tai nereiškia, kad mes į ją pirmąkart „persikėlėme". Mes visai negalime į ją persikelti, nes mes — kiek egzistuojame — joje visada jau esame. *Physei gar, ō phile, enesti tis philosophia tē tu andros dianoia* (*Platonas.* Fedras, 279 a.) [18]. Jeigu žmogus egzistuoja, tam tikra prasme jau vyksta filosofavimas. Tai, ką mes vadiname filosofija, yra postūmis metafizikos link, per kurią filosofija atsiveria sau pačiai ir savo aiškiems uždaviniams. Filosofijos pradžia yra ypatingas savos egzistencijos šuolis į pamatines visuminės čia-būties galimybes. Šio šuolio prielaidos: pirmiausia esinių visumos išlaisvinimas; po to atsipalaidavimas vardan Nieko, t. y. išsilaisvinimas nuo demonų, kuriuos turi kiekvienas ir prie kurių stengiasi glaustis; pagaliau šuolis į tokį kyburiavimą, kuriame nuolat

panyrama į pamatinį metafizikos klausimą, kurį sukelia pats Niekas.

Kodėl apskritai yra esinys, o ne priešingai — Niekas?

Pabaigos žodis

Klausimas „Kas yra metafizika?" ir toliau lieka klausimu. Šis pabaigos žodis tiems, kurie lieka prie šio klausimo, yra pradinis žodis. Klausimas „Kas yra metafizika?" išveda anapus metafizikos. Jis atsiranda iš tokio mąstymo, kuris jau skleidžiasi metafizikos įveikos srityje. Tokiam perėjimui būdinga tai, kad iki tam tikrų ribų jis privalo vartoti tokią kalbą, kuri padeda įveikti tai, ką ji išreiškia. Ypatinga dingstis, skatinanti kelti klausimą apie metafizikos esmę, neturi priversti manyti, kad šis klausimas susijęs su būtinumu išeities tašku imti mokslą. Tyrinėjimas, atsiradęs naujaisiais amžiais, taikant kitokius esinio priešstatos būdus ir kitokias esinio pagaminimo rūšis, yra susijęs su tokia tiesa, kurios požiūriu visi esiniai suvokiami kaip valia valiai, kurios pradinė forma pasireiškė kaip „valia viešpatauti". „Valia", suprasta kaip esinio esiniškumo principas, yra esinio sutapatinimas su tikrove taip, kad esinio tikrovė yra sutapatinama su besąlygiška manipuliacija, remiantis visuotiniu (esinio) suobjektinimu. Naujųjų amžių mokslas nei tarnauja kokiam išankstiniam tikslui, nei ieško „tiesos pačios savaime". Kaip esinio skaičiuojančio suobjektinimo būdas, jis yra pačios valios valiai sukurta sąlyga, kurios padedamas jis garantuoja savo esmingąjį viešpatavimą. Tačiau kadangi bet koks esinio suobjektinimas pasireiškia esinio sukūrimu ir įtvirtinimu ir, jais remdamasis, garantuoja savo pažangos galimybes, suobjektinimas prisiriša prie esinio ir jį laiko būtimi. Todėl bet koks santykis su esiniu yra nuoroda į būties žinojimą, tačiau kartu parodo paties nesugebėjimą pasiekti šio žinojimo tiesos principą. Tokia tiesa yra esinio tiesa. Metafizika yra šios tiesos istorija. Ji sako, kas yra esinys, esinio esiniškumą išreikšdama sąvoka. Mąstydama esinio esiniš-

kumą, metafizika mąsto būtį, tačiau dėl savo mąstymo prigimties nepajėgia apmąstyti būties tiesos. Metafizika visada skleidžiasi būties tiesos srityje, kuri jai lieka nepažintas ir nepagrįstas pagrindas. Tačiau tarus, kad ne tik esinys iškyla iš būties, bet ir kad dar pirmapradiškiau pati būtis rymo savo tiesoje ir būties tiesa esti kaip tiesos būtis, būtina kelti klausimą, kas yra metafizika ir koks jos pagrindas. Šis klausimas turi būti mąstomas metafiziškai ir kartu turi iškilti iš metafizikos pagrindo, t. y. turi būti mąstomas nebe metafiziškai. Toks klausimas lieka esmingai dviprasmiškas.

Todėl kiekviena pastanga sekti paskaitos minties eigą susidurs su kliūtimis. Tai gerai. Dėl to klausimas bus tikresnis. Kiekvienas dalykiškas klausimas jau yra tiltas į atsakymą. Esmingi atsakymai visada yra tik paskutinis klausimų žingsnis. Tačiau šis klausimas lieka be atsakymo nežengus daugybės pirmųjų ir paskesnių žingsnių. Esmingas atsakymas savo galią grindžia klausimo atkaklumu. Esmingas atsakymas yra tik atsakinėjimo pradžia. Atsakinėjimas pažadina dar pirmapradiškesnį klausinėjimą. Todėl ir tikras klausimas neišnyksta atsakymą suradus. Kliūtys, trukdančios sekti paskaitoje skleidžiamą mąstymą, yra dvejopo pobūdžio. Vienos kyla iš mįslių, kurios slypi šioje paskaitoje apmąstomo dalyko srityje. Kitos atsiranda dėl nesugebėjimo, o dažnai ir iš nenoro mąstyti. Mąstančiojo klausimo srityje kartais gali padėti ir paviršutiniškos intuicijos, tačiau labiausiai — rūpestingi apmąstymai. Ir šiurkščios klaidos duoda kokių nors vaisių, net ir tuo atveju, kai jos atsiranda aklos polemikos įsiūtyje. Tačiau visa tai turi būti apmąstyta nugrimzdus į kantraus mąstymo ramybę.

Vyraujančios abejonės ir klaidos, susijusios su šia paskaita, gali būti reziumuotos trimis teiginiais. Sakoma:

1. Paskaitoje vieninteliu metafizikos objektu laikomas „Niekas". Tačiau kadangi Niekas yra absoliuti niekybė, toks mąstymas veda prie nuomonės, kad viskas yra niekai, todėl neverta nei gyventi, nei mirti. „Nieko filosofija" yra tobulas „nihilizmas".

2. Paskaitoje dalinė ir dar prislėgta nuotaika, baimė yra laikoma vienintele pamatine nuotaika. Tačiau kadangi baimė yra bailių ir „neryžtingųjų" sielos būsena, toks mąstymas neigia išdidžią ir drąsią laikyseną. Tokia „baimės filosofija" palaužia valią veiksmui.

3. Paskaitoje apsisprendžiama prieš „logiką". Tačiau kadangi intelektui reikalingas bet kokio skaičiavimo ir tvarkymo matas, toks mąstymas sprendinį apie tiesą atiduoda atsitiktinei nuotaikai. „Grynojo jausmo filosofija" kenkia „tiksliam" mąstymui ir užtikrintam veiksmui.

Teisinga pozicija šių teiginių atžvilgiu gali susiformuoti iš naujo apmąsčius paskaitą. Toks apmąstymas gali patikrinti, ar Niekas, kurio esmę atskleidžia baimė, sutampa su tuščiu esinijos neigimu, ar galbūt tai, kas niekada ir niekur nėra esinys, atsiveria kaip nuo visų esinių skirtinga realybė, kurią mes vadiname būtimi. Kur ir kaip bet koks tyrinėjimas ieškotų esinių, jis niekur nesuranda būties. Jis visada palyti tik esinį, nes jis iš anksto kreipiamas ketinimo paaiškinti esinį ir prie jo sustoja. Tačiau būtis nėra jokia duota esinio savybė. Būtis, kitaip negu esinys, nesileidžia objektiškai priešstatoma ir pagaminama. Šitoks esinio atžvilgiu absoliučiai Kitas yra ne-esinys. Tačiau šis Niekas esti kaip būtis. Mes per greitai sumenkiname mąstymą, Nieką pernelyg lėkštai suvokdami kaip gryną niekybę ir jį sutapatindami su tuo, kas neesminga. Užuot pasidavę tokiam skubotam ir tuščiam sprendimui ir ignoravę mįslingą Nieko daugiaprasmiškumą, mes turime ryžtis Nieke patirti, kokia gelmė slypi tame, kas kiekvieną esinį įgalina būti. Tai yra pati būtis. Be būties, kurios bedugnę, tačiau dar neatskleistą esmę mums parodo Niekas esmingosios baimės būsenoje, visi esiniai liktų be būties. Tačiau net šis „bebūtiškumas", kai esinį apleidžia būtis, irgi nėra niekingas Niekas, nors, kita vertus, būties tiesai būdinga tai, kad būtis niekada neegzistuoja be esinio ir niekada esinys nėra be būties.

Būties kaip kažko Kito visų esinių atžvilgiu patirtis sukelia baimę tarus, kad baimės mes vengiame ne „iš baimės", t. y. ne bijodamiesi begarsio balso, praby-

lančio iš siaubo bedugnės. Žinoma, užsimindami apie šią esmingąją baimę, mes savivališkai nukrypsime nuo šioje paskaitoje skleidžiamo mąstymo eigos, jeigu baimę, kaip to balso sukeltą nuotaiką, atitrauksime nuo Nieko,— tada mums liks baimė tik kaip dalinis „jausmas", kurį priskirdami psichologiškai fiksuojamų sielos būsenų rinkiniui, galime atskirti nuo kitų jausmų ir išnagrinėti. Lėkšto skirtumo tarp „viršuje" ir „apačioje" perspektyvoje „nuotaikas" galima suskirstyti į pakilias ir slegiančias. Uoli jausmų „tipų" ir „antitipų" ir šių „tipų" atmainų bei porūšių medžioklė niekada neliko be grobio. Tačiau toks antropologinis žmogaus tyrinėjimas visada užkerta galimybę sekti paskaitos minties eigą; juk paskaitoje mąstoma įsiklausant į būties balsą ir į šio balso sukeltą aidą, kuris kreipiasi į žmogų, kad jis išmoktų patirti būtį, atsiverdamas Niekui.

Ryžtas atsiverti baimei yra atkaklus siekimas išpildyti aukščiausią reikalavimą, kuris vienintelis nulemia žmogaus esmę. Tik žmogus, vienintelis iš visų esinių, šaukiamas būties balso patiria visų stebuklų stebuklą: *esinys yra.* Tas, kuris savo esme yra pašauktas būties tiesai, dėl to yra nuolat nusiteikęs esmingai. Aiškus ryžtas esmingajai baimei atveria paslaptingąją galimybę patirti būtį. Juk visai šalia baimės, kaip siaubo, atsirandančio prarajos akivaizdoje, gyvena drovumas. Jis apšviečia ir apgaubia žmogiškosios esybės vietovę, kur ji randa prieglobstį tame, kas pastovu.

Priešingai, baimės „baimė" gali taip suklaidinti, kad nebebus matomi papraščiausi baimės esmės bruožai. Kas būtų bet koks narsumas, jeigu jis neturėtų nuolatinės atsvaros esmingosios baimės patirtyje? Kiek mes nuvertiname esmingąją baimę ir joje švytintį žmogaus ryšį su būtimi, tiek mes nuvertiname ir narsumo esmę. Tačiau pastarasis negali atsilaikyti prieš Nieką. Siaubo prarajoje narsumas atpažįsta neišvaikščiotą būties erdvę, kurios prošvaistėje kiekvienas esinys sugrįžta į tai, kas jis yra ir gali būti. Šioje paskaitoje nėra propaguojama „baimės filosofija", bet kartu ja nesiekiama sukelti „herojiškos filosofijos" įspūdžio. Joje apmąstoma tik tai, kas iš pat pradžių

iškilo Vakarų mąstymui kaip pagrindinis uždavinys, tačiau kas vis dėlto liko užmiršta: būtis. Tačiau būtis nėra mąstymo produktas. Netgi priešingai — esminis mąstymas yra būties įvykis.

Todėl dabar reikia iškelti tik apytikriai suformuluotą klausimą, ar teisingas yra toks mąstymas, orientuotas į mąstymą, pavaldų „logikos" formoms ir taisyklėms. Kodėl paskaitoje šis pavadinimas imamas į kabutes? Kad primintų, jog „logika" yra tik *viena* mąstymo esmės interpretacija, ir kaip tik tokia, kuri jau pagal pavadinimą remiasi graikų mąstymo pasiekta būties patirtimi. Nepasitikėjimas „logika", kurios nuoseklaus išsigimimo pavyzdžiu gali būti laikoma logistika, atsiranda iš žinojimo apie tokį mąstymą, kurio šaltinis yra būties tiesos patirtis, o ne esinio objektiškumo stebėjimas. Tikslus mąstymas niekada nėra griežčiausias mąstymas, o be to, griežtumas savo esmę gauna iš tų pastangų, kurias padėdamas žinojimas sueina į santykį su esinio esme. Galų gale tikslus mąstymas įsipainioja į esinio skaičiavimą ir užsiima tik tuo.

Bet koks skaičiavimas skaičiuojamą esinį ištirpdo skaitmenyse ir palenkia jį tolesnei kalkuliacijai. Skaičiavimas nepripažįsta nieko kito, išskyrus tai, kas suskaičiuojama. Kiekvienas dalykas yra tik tiek, kiek jis suskaičiuojamas. Kas jau suskaičiuota, laiduoja tolesnį skaičiavimą. Skaičiavimas skleisdamasis vartoja skaičius ir pats yra nenutrūkstamas savęs suvartojimas. Esinio skaičiavimo atsiradimas suvokiamas kaip jo būties paaiškinimas. Skaičiavimas visus esinius iš anksto vartoja kaip suskaičiuojamus ir tai, kas suskaičiuota, panaudoja skaičiavimui. Toks panaudojantis esinio vartojimas atskleidžia naikinantį skaičiavimo pobūdį. Tik todėl, kad skaičius gali būti dauginamas be galo ir visai nepriklausomai nuo krypties į jo didėjimą ar mažėjimą, naikinanti skaičiavimo esmė gali maskuotis savo produktais ir skaičiuojančiam mąstymui suteikti produktyvumo regimybę, tuo tarpu toks mąstymas iš principo, o ne tik pagal padarinius bet kokiam esiniui leidžia reikštis tik žaliavos ir vartojimo objekto pavidalu. Skaičiuojantis mąstymas prisiverčia viskuo

manipuliuoti pagal savo prigimtį. Toks mąstymas negali suvokti, kad bet koks skaičiavimo objektas yra suskaičiuotomis sumomis ir produktais neapimama visuma, kurios vienis, žinoma, priskirtinas prie nesuskaičiuojamų dalykų ir kurios paslaptis išsprūsta iš skaičiavimo replių. Tačiau tai, kas niekada ir niekur nepasiekiama skaičiuojančiam mąstymui ir kartu savo mįslingu nepažįstamumu žmogui yra visada artimiau negu bet koks esinys, į kurį žmogus orientuojasi, kartais gali nuteikti žmogaus esmę tokiam mąstymui, kurio tiesos negali suvokti jokia „logika". Mąstymas, kuris ne tik kad neskaičiuoja, bet ir apskritai yra nulemtas to, kas jau nėra esinys, vadinamas esminguoju mąstymu. Užuot skaičiavęs esinį ir su juo skaitęsis, jis eikvoja save būtyje siekdamas būties tiesos. Šis mąstymas atsiliepia būties šauksmui, nes taip mąstydamas žmogus savo istorinę esmę dovanoja paprastai ir išskirtinei būtinybei, kuri būtina ne todėl, kad ji priverčia, bet todėl, kad ji sukuria būtinumą, išsipildantį laisva auka. Yra būtina, kad būtų palaikoma būties tiesa, kad ir kas atsitiktų žmogui ir esinijai. Auka yra laisva nuo bet kokios prievartos, nes ji yra išeikvojimas, nukreiptas palaikyti būties tiesą esinio labui. Aukoje glūdi paslėpta padėka, vienintelė vertinanti malonę, kuri yra būtis, žmogaus esmei atsiverianti per mąstymą, kad pastarasis, atsiverdamas būčiai, taptų būties sargybiniu. Pirmapradis mąstymas yra būties palankumo aidas; būtyje švyti ir vyksta tik viena: esinys yra. Šis aidas yra žmogaus atsakymas į begarsį būties balsą. Mąstymo atsakymas yra žmogaus žodžio ištaka, o šis žodis pirmąkart leidžia atsirasti kalbai kaip žodžio skambesiui žodžiuose. Jeigu istorinio žmogaus gelmėse laiku neatsirastų slaptingasis mąstymas, tada žmogus niekada neturėtų jėgų padėkai, todėl kiekviename apmąstyme ir kiekviename dėkojime turi glūdėti mąstymas, pirmapradiškai mąstantis būties tiesą. Kaip kitaip žmonija galėtų nugrimzti į pirmapradę padėką, jeigu būties palankumas, atsirandantis jos atvertyje, žmogui nesuteiktų prakilnaus skurdo, kuriame glūdi laisvos aukos brangenybė. Auka yra atsisveikinimas su esiniu,

ieškant būties palankumo. Žinoma, aukai gali būti pasirengta bendraujant su esiniais, tačiau išsipildymas tokiu būdu neįmanomas. Ją įgyvendina atkaklumas, būdingas kiekvieno istorinio žmogaus veiklai — ir esminis mąstymas yra veiksmas,— kuri parengia žmogų palaikyti būties orumą. Šis atkaklumas yra šaltakraujiškumas, kuris neleidžia palūžti slaptingajam pasirengimui aukoti tą beveik užmirštą auką. Auka glūdi esmėje to įvykio, kuris žmogaus būtį angažuoja būties tiesai. Todėl auka nepakenčia jokio apskaičiavimo, dėl kurio ji kiekvienąkart susiejama su nauda ar nenaudingumu, nepriklausomai nuo to, ar tikslai yra žemi, ar aukšti. Toks apskaičiavimas iškreipia aukos esmę. Tikslų manija sudrumsčia baimingo ir drovaus pasirengimo aukai skaidrumą, kuris gyvena šalia to, kas nesugriaunama.

Būties mąstymas neieško atramos esinyje. Esmingasis mąstymas ieško lėtų neapskaičiuojamų dalykų ženklų ir juose atpažįsta netikėtą neišvengiamybės atsivėrimą. Šis mąstymas yra dėmesingas būties tiesai ir talkina tiesos būčiai taip, kad susiranda vietą istoriniame žmonijos kelyje. Tokia pagalba neduoda jokių rezultatų, nes jai nereikia veikimo. Esmingasis mąstymas talkina kaip paprastas atkaklumas čia-būtyje tokiu mastu, kokiu — jai pačiai tuo nesirūpinant ir net apie tai nežinant — jis joje įsižiebia kaip jos pačios savastis. Mąstymas, paklusnus būties balsui, būčiai ieško žodžio, ištariančio būties tiesą. Tik kai istorinio žmogaus kalba išauga iš tokio žodžio, ji nugrimzta į gelmę. Jeigu ji glūdi gelmėje, tada ji tampa užuomina apie begarsius slaptingųjų šaltinių balsus. Būties mąstymas puoselėja žodį ir taip puoselėdamas išpildo savo paskirtį. Jis rūpestingai vartoja kalbą. Iš ilgai puoselėto nekalbėjimo ir iš jo apšviestos srities rūpestingo praskaidrinimo ateina mąstytojo sakmė. Tą pačią kilmę turi poeto vardijimai. Tačiau kadangi vienoda yra tik tai, kas skirtinga, o poezija ir mąstymas labiausiai suartėja rūpestingame žodyje, jie yra labiausiai nutolę vienas nuo kito savo prigimtimi. Mąstytojas išsako būtį. Poetas įvardija šventumą. Kokiu mastu — apmąs-

tyti iš būties esmės — poezija, padėka ir mąstymas yra vienas su kitu susiję, o kartu ir skirtingi, apie tai čia neturi būti šnekama. Galbūt padėka ir poezija skirtingais būdais atsiranda iš pirmapradžio mąstymo, kurį jie naudoja, kartu negalėdami tapti tik mąstymu.

Kai kas žinoma apie filosofijos ir poezijos santykį. Tačiau mes nieko nežinome apie dialogą tarp poeto ir mąstytojo, kurie „gyvena arti vienas kito ant labiausiai nutolusių krantų".

Viena iš esmingų nekalbėjimo būsenų yra baimė kaip siaubas, kurioje žmogus panyra į Nieko prarają. Niekas, kaip Kitas esinio atžvilgiu, yra būties šydas. Būtyje pirmapradiškai pasibaigia bet koks esinio likimas.

Pirmapradės Graikijos paskutiniojo poeto paskutinis kūrinys, Sofoklio „Edipas Kolone", baigiasi žodžiais, kurie yra neabejotina nuoroda į šios tautos istoriją ir kurie išreiškia jos ėjimą į nepažintą būties tiesą:

All' apopauete med' epi pleiō
thrēnon eneirete
pantōn gar echei tade kyros [19].

PASAULĖVAIZDŽIO METAS

Metafizikoje apmąstoma esinio tiesa ir sprendžiama apie tiesos esmę. Metafizika pagrindžia epochą tuo būdu, kad, apibrėžtai aiškindama esinį ir suvokdama tiesą, ji padeda pamatą epochos esmingajai formai. Šis pamatas viešpatauja visiems reiškiniams, būdingiems tai epochai. Ir priešingai, pakankamai gerai apmąsčius šiuos reiškinius, iš jų turi būti pažintas metafizinis pamatas. Apmąstymas yra vyriškas ryžtas padaryti problemiškiausiu dalyku savųjų prielaidų tiesą ir savųjų tikslų tinkamumą (1) *.

Prie esmingųjų naujųjų amžių reiškinių priklauso jų mokslas. Pagal rangą lygiavertis reiškinys yra mašininė technika. Tačiau nedera jos suprasti neteisingai — kaip naujųjų amžių matematinės gamtotyros pritaikymo praktikoje. Mašininė technika pati yra toks savarankiškas praktikos pasikeitimas, kad ji pirmąkart reikalinga matematinės gamtotyros pritaikymo. Mašininė technika iki šiol lieka akivaizdžiausia naujųjų amžių technikos esmės, sutampančios su naujųjų amžių metafizikos esme, emanacija.

Trečias toks pat esmingas naujųjų amžių reiškinys yra tas, kad menas pasistumia į estetikos akiratį. Tai reiškia: meno kūrinys tampa išgyvenimo objektu, ir dėl to menas laikomas žmogaus gyvenimo išraiška.

Ketvirtas naujųjų amžių reiškinys atsiskleidžia tuo, kad žmogaus veikla suvokiama ir realizuojama kaip

* Skliaustuose nurodomas paaiškinimų, spausdinamų šio straipsnio „Prieduose", numeris (*Red.*).

kultūra. Tai reiškia, kad kultūra yra aukščiausių vertybių įgyvendinimas puoselėjant aukščiausius žmogaus sugebėjimus. Kultūros esmė yra tai, kad toks puoselėjimas savo ruožtu yra puoselėjamas ir taip virsta kultūros politika.

Penktas naujųjų amžių reiškinys — nudievėjimas (Entgötterung). Toks posakis reiškia ne tik dievų pašalinimą, grubų ateizmą. Nudievėjimas yra dvipusis vyksmas, kai, viena vertus, pasaulėvaizdis krikščionizuojasi, nes pasaulio pagrindas yra suvokiamas kaip begalinis, besąlygiškas ir absoliutus, ir, kita vertus, krikščionybė savo krikščioniškumą suvokia kaip pasaulėžiūrą (krikščioniškąją pasaulėžiūrą) ir taip modernizuojasi. Nudievėjimas yra neapsisprendimo Dievo ir dievų atžvilgiu būsena. Jam atsirasti labiausiai padėjo pati krikščionybė. Tačiau nudievėjimas ne tik kad neišstumia religingumo, bet priešingai, jo dėka pirmąkart santykis su dievais virsta religiniu išgyvenimu. Jeigu taip atsitiko, vadinasi, dievai pasitraukė. Atsiradusi tuštuma yra užpildoma istoriniu ir psichologiniu mito tyrinėjimu.

Koks esinio supratimas ir koks esmės aiškinimas yra šių reiškinių pagrindas?

Klausdami apsiribosime pirmu paminėtu reiškiniu — mokslu.

Kokia yra naujųjų amžių mokslo esmė?

Koks esinio ir tiesos suvokimas pagrindžia šią esmę? Jeigu pavyktų pasiekti metafizinį pagrindą, kuris pagrindžia naujųjų amžių mokslą, tada juo remiantis turėtų būti galima pažinti naujųjų amžių esmę apskritai.

Kai šiandien mes vartojame žodį „mokslas", jis reiškia tai, kas esmingai skiriasi nuo viduramžių *doctrina* ir *scientia*, bet ir nuo graikiškojo *epistēmē*. Graikų mokslas niekada nebuvo tikslus ir būtent todėl, kad savo esme jis negalėjo būti tikslus ir jam nebuvo reikalo būti tiksliam. Todėl apskritai nėra jokios prasmės manyti, kad naujųjų amžių mokslas yra tikslesnis už antikinį. Taip pat negalima teigti, kad Galilėjaus laisvo kūnų kritimo teorija yra teisinga, o Aristotelio, kuris

teigia, kad lengvi kūnai juda į viršų,— neteisinga; juk graikiškas kūno, vietos ir jųdviejų santykio supratimas remiasi visai kitokiu esinio aiškinimu ir todėl lemia atitinkamai skirtingą gamtos įvykių regėjimo ir paklausimo būdą. Niekam neateitų į galvą teigti, kad Šekspyro poezija geresnė už Eschilo. Tačiau dar absurdiškiau sakyti, kad esinio suvokimas, atsiradęs naujaisiais amžiais, yra teisingesnis už graikiškąjį. Todėl jeigu mes siekiame suvokti naujųjų amžių mokslo esmę, privalome iškart nusikratyti įpročio naujųjų amžių mokslą skirti nuo antikinio tik pagal lygį, pažangos požiūriu.

Esmė to, kas šiandien vadinama mokslu, yra tyrinėjimas. Kokia yra tyrinėjimo esmė?

Esmė ta, kad pažinimas kaip veiksena įsistato į kokią nors esinių sritį, į gamtą ar istoriją. Veiksena čia suprantama ne tik kaip metodas, kaip veikimo būdas; juk bet kokia veiksena jau reikalauja atviros srities, kurioje ji skleidžiasi. Bet kaip tik tokios srities atvėrimas yra pamatinis tyrinėjimo bruožas. Jis realizuojasi taip, kad į kokią nors esinių sritį, pvz., gamtą, projektuojamas tam tikras gamtos įvykių planas. Projektas nurodo, kokiu būdu pažįstanti veiksena turi sietis su atvertąja sritimi. Ši sąsaja lemia tyrinėjimo griežtumą. Projektuodama planą ir apibrėždama griežtumą, veiksena užsitikrina savo objektų sritį esinių visumoje. Žvilgsnis į ankstyviausią ir kartu pavyzdinį naujųjų amžių mokslą — matematinę fiziką — paaiškina tai, kas turima galvoje. Kiek net modernioji atominė fizika vis dar lieka fizika, esmingiausi bruožai, į kuriuos čia atsižvelgiama, būdingi ir jai.

Naujųjų amžių fizika vadinama matematine, nes ji tam tikra išskirtine prasme taiko visiškai apibrėžtą matematiką. Tačiau ji gali taikyti tokius matematinius metodus tik todėl, kad ji jau yra matematiška tam tikra gilesne prasme. *Ta mathēmata* graikams reiškia tai, apie ką žmogus, stebėdamas esinius ir tvarkydamas daiktus, žino iš anksto: apie kūnų kūniškumą, apie augalų augališkumą, apie gyvūnų gyvūniškumą, apie žmonių žmogiškumą. Prie tokių jau žinomų dalykų,

t. y. matematinių dydžių, be to, kas paminėta, priklauso ir skaičiai. Jeigu ant stalo mes randame tris obuolius, mes sužinome, kad jų yra trys. Tačiau skaičių „trys“, trejybę, mes jau žinome. Tai reiškia: skaičius yra kažkas matematiška. Tik todėl, kad skaičiai pasirodo kaip kažkas akivaizdžiausia, kas jau žinoma kaip pažįstamiausia tarp matematinių dalykų, skaitmeninių dalykų įvardijimui tinkamiausia laikoma matematika. Tačiau skaitmeniniai dydžiai jokiu būdu nenulemia matematikos esmės. Fizika apskritai yra gamtos pažinimas, o kaip speciali disciplina — judančių medžiaginių kūnų pažinimas; juk toks judėjimas pastebimas skirtingais būdais. O jeigu fizika aiškiai paverčiama matematine, tai reiškia: joje iš anksto ir pabrėžtinai kažkas priimama kaip jau žinomas dalykas. Šis žinojimas yra nei daugiau, nei mažiau kaip projektas to, kas ieškomam gamtos pažinimui ateityje turi būti gamta: uždara laike ir erdvėje susijusių judančių masės centrų rišli visuma. Šis iš anksto nustatytas gamtos planas, be viso kito, apima tokią apibrėžtį: judėjimas yra vietos pakeitimas. Joks judėjimas ir jokia judėjimo kryptis nėra išskirtiniai kitų atžvilgiu. Kiekviena vieta tapati bet kuriai kitai. Joks laiko momentas neturi jokių pranašumų prieš kitą. Kiekviena jėga apibrėžiama pagal tai, t. y. yra tik tai, kokią įtaką ji daro judėjimui, t. y. taip pat vietos pakeitimui, išsiskleidžiančiam vientisame laike. Šiam gamtos planui turi būti pavaldus kiekvienas įvykis. Tik šio plano horizonte yra pirmąkart regimas kiekvienas gamtos įvykis kaip toks. Toks gamtos projektas patvirtinamas tuo, kad fizikinis tyrinėjimas, žengdamas kiekvieną žingsnį, iš anksto prisiriša prie to projekto. Šis ryšys, lemiantis tyrinėjimo griežtumą priklausomai nuo projekto specifikos, visada turi savitą pobūdį. Matematinės gamtotyros griežtumas yra tikslumas. Visi įvykiai, jeigu jie apskritai turi būti suvokti kaip gamtos įvykiai, čia turi būti iš anksto apibrėžti kaip erdviniai-laikiniai judantys dydžiai. Toks apibrėžimas realizuojamas matavimu, kuris remiasi skaičiumi ir skaičiavimu. Tačiau matematinė gamtotyra yra tiksli ne todėl, kad ji tiksliai skaičiuoja, bet ji pri-

valo taip skaičiuoti todėl, kad jos ryšys su jai priklausančia objektų sritimi turi tikslumo pobūdį. Priešingai, visi dvasios mokslai, net visi mokslai apie gyvybę privalo neišvengiamai būti netikslūs tam, kad liktų būtent griežti. Žinoma, ir gyvą būtybę galima suvokti kaip erdvinį-laikinį judantį dydį, tačiau tada gyvos būtybės specifika nebesuvokiama. Istorinių dvasios mokslų netikslumas nėra joks trūkumas; tai yra šiam tyrinėjimo būdui keliamų esminių reikalavimų įgyvendinimas. Žinoma, istorinių dvasios mokslų projektas ir jų objektų srities įtvirtinimas yra ne tik kitokio tipo, bet ir daug sunkiau realizuojamas negu tiksliųjų mokslų griežtumas.

Mokslas tampa tyrinėjimu sukurdamas projektą ir jį įtvirtindamas veiksenos griežtumu. Tačiau projektas ir griežtumas tampa tuo, kas jie yra, tik per metodą. Pastarasis atskleidžia antrą esmingą tyrinėjimo bruožą. Jeigu suprojektuota sritis turi tapti (tyrinėjimo) objektu, būtina atskleisti visą jos sluoksnių ir ryšių įvairovę. Todėl metodas turi aiškiai įžvelgti tyrinėjamų dalykų kintamumą. Tik vis-Kito, atsirandančio kaitoje, akiratyje pasirodo faktai kaip atskirybių pilnatvė. Tačiau faktai turi tapti objektais. Todėl veiksena turi priešstatyti kintančių dydžių kintamumą, jį tarsi sustabdyti ir kartu leisti judėjimui būti judėjimu. Faktų pastovumas ir jų kaitos kaip tokios nenutrūkstamumas yra svarbiausia taisyklė. Tai, kas yra pastovu kitime kaip jo vyksmo būtinybė, yra dėsnis. Tik taisyklės ir dėsnio akiratyje faktai išaiškėja kaip faktai, kokie jie yra. Faktų tyrinėjimas gamtos srityje pats savaime yra taisyklės ir dėsnio suformulavimas ir įrodymas. Metodas, kuriuo priešstatoma kokia nors objektų sritis, turi aiškinimo remiantis tuo, kas aišku, t. y. išaiškinimo, pobūdį. Jis visada lieka dvipusis. Tai, kas nežinoma, jis pagrindžia tuo, kas žinoma, ir kartu tai, kas žinoma, įrodo remdamasis tuo, kas nežinoma. Išaiškinimas realizuojasi tyrinėjime. Gamtos moksluose, priklausomai nuo tyrimo lauko ir aiškinimo tikslų, tai padaroma eksperimentu. Tačiau gamtotyra virsta tyrinėjimu ne dėl eksperimento, bet, priešingai, eksperimentas yra

galimas ten ir tik ten, kur gamtos pažinimas yra virtęs tyrinėjimu. Tik todėl, kad naujųjų amžių fizika yra esmingai matematinė, ji gali būti eksperimentinė. Tačiau kadangi nei viduramžių *doctrina*, nei graikų *epistēmē* nėra mokslas tyrinėjimo prasme, ten nebuvo prieita iki eksperimento. Tiesa, Aristotelis pirmąkart suvokė, ką reiškia *empeiria* (experientia): tai pačių daiktų, jų savybių ir kitimų stebėjimas keičiantis sąlygoms ir tuo būdu pažinimas to, kaip dažniausiai santykiauja daiktai. Tačiau stebėjimas, nukreiptas į tokį žinojimą, *experimentum*, esmingai skiriasi nuo to, kas būdinga mokslui kaip tyrinėjimui,— nuo tyrinėjančio eksperimento; jis skyrėsi net tada, kai antikiniuose ir viduramžių stebėjimuose buvo operuojama skaičiumi ir saiku, net ten, kur stebėjimas buvo paremiamas tam tikrais įrengimais ir įrankiais. Juk čia visiškai nebuvo to, kas lemia eksperimentą. Pastarasis prasideda nustačius tam tikrą dėsnį. Pradėti eksperimentą reiškia remtis sąlyga, pagal kurią tam tikra dinaminė visuma apžvelgiama jos vyksmo būtinumo požiūriu ir todėl gali būti iš anksto apskaičiuojama. Tačiau dėsnis nustatomas atsižvelgiant į objektų srities planą. Pastarasis duoda matą ir nustato išankstinį sąlygos vaizdinį. Toks vaizdinys, nuo kurio prasideda eksperimentas, nėra kokia nors savivališka išmonė. Todėl Niutonas sakė: *hypotheses non fingo* [1], principai nėra išgalvojami savivališkai. Jie yra išskleidžiami iš gamtos plano ir šiame plane inkrustuoti. Eksperimentas yra toks veiksenos būdas, kuris tiek savo sumanymu, tiek realizacija yra palaikomas ir orientuojamas pamatinio dėsnio; jis atliekamas tam, kad būtų atrasti faktai, patvirtinantys arba paneigiantys dėsnį. Kuo tiksliau suprojektuotas gamtos planas, tuo tikslesnė eksperimento galimybė. Todėl įžymusis viduramžių scholastas Rodžeris Bekonas jokiu būdu negali būti laikomas naujųjų amžių eksperimentinio tyrinėjimo pradininku; galų gale jis yra tik Aristotelio sekėjas. Juk krikščionybė tikrosios tiesos monopolį atidavė tikėjimui, Šventraščio ir bažnyčios mokslo kompetencijai. Aukščiausias pažinimas ir aukščiausia teorija yra teologija kaip dieviškojo Apreiški-

mo žodžio aiškinimas; o šis žodis duotas Šventraštyje ir skelbiamas bažnyčios. Šiuo atveju pažinimas nėra tyrinėjimas, o yra teisingas pavyzdinio žodžio ir jį skelbiančių autoritetų supratimas. Todėl viduramžių pažinime prioritetą turi Žodžio ir įvairių autoritetų nuomonių aiškinimas. Viską lemia *componere scripta et sermones, argumentum ex verbo* [2], ir tas pats dalykas yra priežastis to, kad perimta platoniškoji ir aristoteliškoji filosofija turi virsti scholastine dialektika. Jeigu Rodžeris Bekonas reikalauja eksperimento — o jis jo reikalauja,— tai jis turi galvoje ne mokslo kaip tyrinėjimo eksperimentą, bet vietoj *argumentum ex verbo* šaukiasi *argumentum ex re,* vietoj nuomonių aiškinimo — pačių daiktų stebėjimo, t. y. aristoteliškosios *empeiria.*

Tačiau naujaisiais amžiais praktikuojamas eksperimentas, orientuotas į tyrinėjimą, yra ne tik kokybiškai ir kiekybiškai tikslesnis stebėjimas, bet iš esmės kitoks dėsnių pagrindimo būdas, išsiskleidžiantis tikslaus gamtos projekto rėmuose ir šiam projektui pavaldus. Gamtotyrinį eksperimentą istoriniuose dvasios moksluose atitinka šaltinių kritika. Šis pavadinimas aprėpia šaltinių ieškojimo, apžvalgos, klasifikacijos, įvertinimo, saugojimo ir aiškinimo visumą. Tiesa, šaltinių kritika pagrįstas istorinis aiškinimas nepaverčia faktų dėsniais ir taisyklėmis. Tačiau jis neapsiriboja tik paprastu faktų pateikimu. Istorinių mokslų, kaip ir gamtos mokslų, metodo tikslas — pagauti tai, kas pastovu, ir istoriją padaryti objektu. O istorija gali tapti objektiška tik tada, kai ji jau praėjusi. Tai, kas pastovu praeityje, tai, į ką istorinis aiškinimas perskaičiuoja istorijos vienkartiškumą ir įvairovę, yra kada-nors-jau-buvę, palyginami dalykai. Viską nuolat lyginant su viskuo, yra išgvildenamas kiekybinis aiškumas, kuris įtvirtinamas kaip istorijos planas. Tik tiek, kiek siekia istorinis aiškinimas, tiek apima istorinio tyrinėjimo sritis. Tai, kas istorijoje yra nepakartojama, reta, paprasta, žodžiu, didu, niekada nėra banalu ir todėl yra nepaaiškinama. Istorinis tyrinėjimas neneigia didingumo istorijoje, tačiau jį aiškina kaip išimtį. Toks aiškinimas

didybę matuoja banalybės ir vidutinybės masteliais. Ir nėra jokio kito istorinio aiškinimo, jeigu aiškinti reiškia paversti suprantamumu ir jeigu istorija yra tyrinėjimas, t. y. aiškinimas. Kadangi istorija kaip tyrinėjimas suobjektina ir projektuoja praeitį paaiškinamos ir apžvelgiamos sąveikų visumos prasme, jai reikalinga šaltinių kritika kaip suobjektinimo priemonė. Jeigu istorija kiek nors priartėja prie publicistikos, pasikeičia šios kritikos masteliai.

Kiekvienas mokslas kaip tyrinėjimas grindžiamas apibrėžtos objektų srities projektu, todėl neišvengiamai yra specialusis mokslas. Tačiau kiekvienas specialusis mokslas, pagal savo metodą išskleisdamas projektą, turi išsiskaidyti į apibrėžtus tyrinėjimo laukus. Bet toks išsiskaidymas (specializacija) jokiu būdu nėra tik antrinis reiškinys, atsirandantis dėl didėjančio neaprėpiamų tyrinėjimo rezultatų gausumo. Tai nėra vien tik neišvengiamas blogis, bet yra mokslo kaip tyrinėjimo sukelta neišvengiamybė. Specializacija yra ne padarinys, o bet kokio tyrinėjimo pažangos prielaida. Išsiskleisdamas tyrinėjimas neišsibarsto į atsitiktinius tyrimus, kad su pastaraisiais susitapatintų; juk naujųjų amžių mokslas priklauso ir nuo trečio pamatinio vyksmo — gamybos (2).

Tai dažniausiai suprantama taip, kad koks nors mokslas — ar tai būtų gamtos, ar dvasios mokslas — tik tada turi tikro mokslo pavidalą, kai jis gali tapti institucija. Tačiau tyrinėjimas yra gamyba ne todėl, kad jis vykdomas institutuose, bet priešingai, patys institutai būtini todėl, kad mokslas pats savaime, kaip tyrinėjimas, turi gamybos pobūdį. Metodas, kurio dėka užgrobiamos atskiros objektų sritys, nėra paprastas rezultatų kaupimas. Priešingai, remdamasis savo rezultatais, jis nuolat virsta kitu metodu. Techniniuose įrengimuose, fizikai reikalinguose atomui suskaldyti, slypi visa ankstesnė fizika. Ir istoriniame tyrinėjime šaltiniai aiškinimui panaudojami tik tada, kai tie patys šaltiniai pagrindžiami istoriniais tyrinėjimais. Tokiame vyksme mokslo metodas pats priklauso nuo rezultatų, pasiektų juo remiantis. Metodas vis labiau nulemiamas jo pa-

ties atskleistų veiksenos galimybių. Tokia būtinybė remtis savo rezultatais, kaip prognozuojančio tyrinėjimo priemonėmis ir orientyrais, yra tyrinėjimo gamybinio pobūdžio esmė. O toks tyrinėjimo pobūdis yra jo institucionalizavimo būtinybės vidinė priežastis.

Per gamybą objektų srities projektas pirmąkart įstatomas į esiniją. Visi įrenginiai, palengvinantys planingą metodo įgyvendinimą, reikalaujantys rezultatų patikrinimo ir perdavimo ir reguliuojantys pasikeitimą darbo jėga, kaip priemonės jokiu būdu nėra atsitiktiniai tyrinėjimo darbo plėtimosi ir šakojimosi padariniai. Priešingai, tai yra dar nesuprasti ir lemtingi ženklai, parodantys, kad naujųjų amžių mokslas žengia į esmingą savo istorijos atkarpą. Tik dabar jis pasiekia tikrąją savo esmę.

Kas iš tikrųjų vyksta plečiantis ir įsitvirtinant instituciniam mokslo pobūdžiui? Ne kas kita, kaip metodo prioriteto prieš esiniją (gamtą ir istoriją), tyrinėjimo srityje virstančią objektu, įtvirtinimas. Dėl savo gamybinio pobūdžio mokslai susikuria jiems būdingą savitarpio priklausomybę ir vientisumą. Todėl institucionalizuotai vykdomas istorinis arba archeologinis tyrinėjimas yra esmingai giminiškesnis panašiai sutvarkytam fizikiniam tyrinėjimui negu dvasios mokslų fakultete dėstomai disciplinai, kuri vis dar įsišaknijusi grynajame mokytume (in der bloβen Gelehrsamkeit). Todėl ryžtinga naujųjų amžių mokslo gamybinio pobūdžio išsklaida sukuria ir kito tipo žmogų. Mokslininkas išnyksta. Jį išstumia tyrinėtojas, sprendžiantis tyrinėjimo uždavinius. Kaip tik šie uždaviniai, o ne mokslingumo puoselėjimas skatina jo darbą. Tyrinėtojui jau nebereikalinga namų biblioteka. Be to, jis nuolat kelyje. Jis veda derybas sesijose ir daro pranešimus kongresuose. Jis vykdo leidėjų užduotis. Šiuo metu kaip tik jie sprendžia, kokios knygos turi būti parašytos (3).

Tyrinėtojas jau savaime veržiasi į techniko (esmingąja prasme) figūros užimtą sritį. Tik taip jis gali būti veiklus ir savo epochos požiūriu tikras. Šalia viso to, kurį laiką ir atskirose vietose gali išlikti vis tuštėjanti

ir silpstanti mokslingumo ir universiteto romantika. Tačiau veiklus universiteto vientisumo pobūdis, vadinasi, ir jo tikrumas glūdi ne jo išspinduliuojamoje, ne jo palaikomoje ir jame saugojamoje dvasinėje jėgoje, nulemtoje pirmapradžio mokslų vientisumo. Universitetas yra tikras tik kaip įstaiga, kuri suteikia ypatingą, vientisą pavidalą besiskaidantiems mokslams ir padaro galimą bei matomą specialių užsiėmimų vienybę. Kadangi naujųjų amžių mokslo tikrosios jėgos tiesiogiai ir vienareikšmiškai pasireiškia gamyboje, net paskiruose savarankiškuose tyrinėjimuose gali pasirodyti jų vidinis giminiškumas su kitais tyrinėjimais.

Tikroji mokslų sistema pasireiškia planavimo nulemtu veiksenos vientisumu ir nuostata esinio suobjektinimo atžvilgiu. Šios sistemos pranašumas pasirodo ne kaip koks nors išgalvotas ir sustingęs atskirų objektų sričių tarpusavio ryšių vientisumas jų turinio požiūriu, o kaip kiek galima laisvas, tačiau reguliuojamas tyrinėjimų orientavimas į tam tikru metu svarbiausius uždavinius. Kuo labiau mokslas izoliuojasi, kuo tobuliau jis vykdo savo darbą, kuo aiškiau ši veikla persikelia į izoliuotas tyrinėjimo įstaigas ir mokyklas, tuo labiau mokslai įgyja savo moderniąją esmę. Tačiau kuo rimčiau mokslas ir tyrinėjimas paiso moderniosios mokslo esmės, tuo labiau jie tampa aiškūs sau patiems, tuo labiau jie pasirengę tarnauti visuotinei naudai, tuo besąlygiškiau jie turi pasinerti į visuomenei naudingo darbo viešąjį anonimiškumą.

Naujųjų amžių mokslas yra pagrindžiamas ir specializuojamas apibrėžtų objektų sričių projektais. Šie projektai išsirutulioja į griežto tyrimo metodus. Koks nors metodas virsta gamyba. Projektas ir griežtumas, metodas ir gamyba, paskatindami vienas kitą, sudaro naujųjų amžių mokslo esmę ir jį paverčia tyrinėjimu.

Naujųjų amžių mokslo esmę mes apmąstome tam, kad atskleistume jo metafizinį pagrindą. Koks esinio suvokimas ir kokia tiesos sąvoka lemia tai, kad mokslas tampa tyrinėjimu?

Pažinimas kaip tyrinėjimas priverčia esinį atskleisti, kaip ir kokiu mastu juo gali būti disponuojama kaip

priešstatos objektu. Tyrinėjimas disponuoja esiniu tada, kai jis gali numatyti jo būsimą ir apskaičiuoti jo buvusią elgseną. Numatymo objektu tampa gamta, o istorinio apskaičiavimo objektu tampa istorija. Gamta ir istorija tampa aiškinančios priešstatos objektais. Ši priešstata skaičiuoja gamtą ir suvedinėja sąskaitas su istorija. Tik tai, kas tuo būdu tampa objektu, *yra* ir yra laikoma egzistuojančiu dalyku. Mokslas pirmąkart tampa tyrinėjimu tada, kai esinio būtis yra ieškoma tokio objektiškumo horizonte.

Toks esinio suobjektinimas skleidžiasi tam tikroje priešstatoje, kuria siekiama kiekvieną esinį pastatyti priešais taip, kad skaičiuojantis žmogus būtų tikras dėl to esinio, t. y. būtų juo užtikrintas. Mokslas virsta tyrinėjimu tada ir tik tada, kai tiesa tampa priešstatos tikrumu. Esinys kaip priešstatos objektiškumas ir tiesa kaip priešstatos tikrumas pirmąkart pasirodo Dekarto metafizikoje. Jo pagrindinio veikalo pavadinimas skamba taip: „Meditationes de prima philosophia", apmąstymai apie pirminę filosofiją. *Prōtē philosophia* yra Aristotelio terminas, žymintis tai, kas vėliau buvo pavadinta metafizika. Visa naujųjų amžių metafizika, taip pat ir Nyčė, laikosi Dekarto nurodytojo esinio ir tiesos aiškinimo (4).

Bet jeigu mokslas kaip tyrinėjimas yra esmingas naujųjų amžių reiškinys, tada tai, kas sudaro metafizinį tyrinėjimo pagrindą, apskritai turi iš anksto nulemti naujųjų amžių esmę. Ją galima įžvelgti tame, kad žmogus išsilaisvina iš viduramžiškų saitų, išlaisvindamas save patį. Tačiau šis teisingas apibūdinimas yra paviršutiniškas. Jis verčia daryti klaidą, trukdančią suvokti naujųjų amžių esmę ir, ja remiantis, pirmąkart įsisąmoninti šios esmės svarbą. Žinoma, naujieji amžiai dėl žmogaus išlaisvinimo sukėlė subjektyvizmą ir individualizmą. Tačiau taip pat tikra ir tai, kad jokia ankstesnė epocha nesukūrė panašaus objektyvizmo ir kad jokioje ankstesnėje epochoje nebuvo įgijęs tokios svarbos antiindividualizmas, pasireiškiantis kolektyvizmo pavidalu. Esmingiausia čia yra neišvengiama subjektyvizmo ir objektyvizmo sąveika. O kaip tik šis

abipusis sąlygotumas yra nuoroda į gilesnius veiksnius.

Lemtinga yra ne tai, kad žmogus, nutraukęs ankstesnius saitus, išsilaisvina sau pačiam; lemtinga tai, kad žmogaus esmė apskritai pasikeičia, kai žmogus tampa subjektu. Žinoma, šį žodį *Subjectum* mes turime suprasti kaip graikiškojo *hypokeimenon* vertinį. Žodis išreiškia tai-kas-yra-priešais (Vor-liegende), tai, kas kaip pagrindas viską sutelkia savyje. Tokia subjekto sąvokos metafizinė reikšmė neakcentuoja jokio ryšio su žmogumi ir galų gale net su Aš.

Bet jeigu žmogus tampa pirminiu ir autentišku *Subjectum,* tai reiškia: žmogus tampa tokiu esiniu, kuris pagrindžia visą esiniją jos būties ir jos tiesos požiūriu. Žmogus tampa esinijos pačios savaime centru. Tačiau tai įmanoma tik todėl, kad pasikeičia esinių visumos suvokimas. Kuo reiškiasi šis pasikeitimas? Kokia yra jį atitinkanti naujųjų amžių esmė?

Mąstydami apie naujausius amžius, mes keliame jų pasaulėvaizdžio klausimą. Mes jį apibūdiname priešindami viduramžių ir antikos pasaulėvaizdžiams. Tačiau kodėl, aiškindami istorinę epochą, klausiame apie pasaulėvaizdį? Ar kiekviena istorinė epocha turi savo pasaulėvaizdį, ir ar turi tuo būdu, kad rūpinasi savo pasaulėvaizdžiu? O gal tik naujiesiems amžiams būdinga kelti pasaulėvaizdžio klausimą?

Kas tai yra — pasaulėvaizdis? Akivaizdu, kad tai yra tam tikras pasaulio vaizdas. Tačiau kas čia vadinama pasauliu? Kas yra „vaizdas"? Pasaulis čia įvardija esinių visumą. Pavadinimas neapsiriboja kosmosu, gamta. Pasauliui priklauso ir istorija. Tačiau nei gamta, nei istorija, nei jas persmelkianti abipusė sampyna dar nėra pasaulis. Šis pavadinimas apima ir pasaulio pagrindą, o be to, juo apmąstomas pagrindo ryšys su pasauliu (5).

Girdint žodį „vaizdas", visų pirma pagalvojama apie kieno nors kopiją. Tokiu atveju pasaulėvaizdis būtų tarsi koks esinių visumos paveikslas. Tačiau žodžiu „pasaulėvaizdis" pasakoma daugiau. Jį ištardami, mes turime galvoje patį pasaulį kaip esinių visumą, kuri mus orientuoja ir susaisto. Vaizdas čia reiškia ne at-

spaudą, o tai, kas girdima posakyje: mes susidarėme kieno nors vaizdą. Tai reiškia: dalykas yra toks, kaip jis egzistuoja mums, stovi prieš mus. Susidaryti kieno nors vaizdą reiškia: patį esinį, koks jis yra, pastatyti priešais save ir taip pastatytą nuolat prieš save turėti. Tačiau vaizdo esmei dar trūksta lemtingos apibrėžties. „Mes susidarėme kieno nors vaizdą" reiškia ne tik tai, kad esinys apskritai yra priešstatytas, bet ir tai, kad jis stovi prieš mus su viskuo, kas jam priklauso ir jame yra, t. y. kaip sistema. „Turėti vaizdą" dar reiškia: kame nors susigaudyti, būti pasirengusiam kame nors įsitaisyti. Kur pasaulis virsta vaizdu, esinių visuma suvokiama kaip tai, kame žmogus įsitaiso, ką jis perkelia prieš save ir turi prieš save, taigi ką jis griežta prasme nori pastatyti priešais save (6). Todėl pasaulėvaizdis, suprastas esmingai, nėra pasaulio atvaizdas, o yra pasaulis, suvoktas kaip vaizdas. Šiuo atveju esinių visuma suvokiama taip, kad esiniai egzistuoja tik tiek, kiek jie yra pastatomi priešstatančio-gaminančio žmogaus. Kur atsiranda pasaulėvaizdis, ten įvyksta esmingas apsisprendimas esinių visumos atžvilgiu. Esinio būtis ieškoma ir surandama esinio priešstatyme.

Tačiau visur, kur esinija nėra taip interpretuojama, pasaulis negali virsti vaizdu ir negali egzistuoti joks pasaulėvaizdis. Tai, kad esinys laikomas esančiu tik kaip priešstatinys, epocha, kurioje tai atsiranda, palyginti su ankstesnėmis, yra nauja. Posakiai „naujųjų amžių pasaulėvaizdis" ir „modernusis pasaulėvaizdis" dukart išreiškia tą patį ir verčia galvoti apie tai, ko anksčiau išvis negalėjo būti, t. y. apie viduramžių ir antikos pasaulėvaizdį. Ne tai, kad pasaulėvaizdis iš viduramžiško virsta moderniuoju, būdinga naujųjų amžių esmei, o tai, kad pasaulis apskritai virsta vaizdu. Viduramžiams esinys yra *ens creatum*, tai, kas sukurta asmeninio kuriančiojo Dievo kaip pirminės priežasties. Šiuo atveju būti esiniu reiškia: užimti tam tikrą vietą kūrinijos tvarkoje ir todėl atitikti kuriančiąją priežastį *(analogia entis)* (7). Tačiau šiuo atveju esinio būtis niekaip negali būti tai, kas kaip objektas pastatyta

prieš žmogų, įstatyta į jo kompetencijos ir disponavimo sritį ir tik todėl egzistuoja.

Modernusis esinio aiškinimas dar labiau nutolęs nuo graikiškojo. Vienas seniausių graikų mąstymo posakių apie esinio būtį skamba taip: *To gar auto noein estin te kai einai*[3]. Ši Parmenido tezė reiškia: būčiai priklauso, nes jos nulemta ir reikalaujama esinio pagava. Esinys yra tai, kas iškyla ir atsiveria, kas kaip esatis priartėja prie žmogaus kaip esaties, t. y. prie tokio esinio, kuris pats atsiveria esačiai, į ją įsiklausydamas. Esinys esti ne todėl, kad žmogus jį stebi, stebėjimą suvokiant kaip subjektyvią percepciją. Veikiau pats žmogus yra stebimas esinio ir sutelkiamas į esatį, esančią šalia to, kas atsiveria savaime. Būti regimam esinio, būti įtrauktam į jo atvertį ir palaikomam joje, būti įpainiotam į jo prieštaravimus ir paženklintam jo nederme — štai kaip suprantama žmogaus esmė graikų didybės epochoje. Todėl tam, kad realizuotų savo esmę, tas žmogus privalo tai, kas atsiveria savaime, surinkti *(legein)* į jo atvertį ir išgelbėti *(sōzein)*, palaikyti ir puoselėti ir būti pasmerktas susidurti su visokiausiu viską griaunančiu chaosu *(alētheuein)*. Graikų žmogus *egzistuoja* kaip būtybė, įsiklausanti į esinį, todėl graikams pasaulis negali tapti vaizdu. Tačiau tai, kad Platonas esinio esiniškumą apibrėžia kaip *eidos* (išvaizda, reginys), yra labai ankstyva, ilgą laiką slaptingai veikusi prielaida tam, kad pasaulis turi tapti vaizdu (8).

Skirtingai nuo graikiškojo įsiklausymo, visai ką kita reiškia naujaisiais amžiais atsiradusi priešstata, kurios reikšmę geriausiai išreiškia žodis *repraesentatio*. Priešstatyti šiuo atveju reiškia tai, kas yra, perkelti prieš save kaip stovintį priešais, priversti esinį sueiti į šitokį ryšį kaip viską lemiančią sritį. Ten, kur atsitinka toks dalykas, žmogus prieš save pastato esiniją kaip vaizdą. Tačiau kai žmogus pastato vaizdą, jis pats išeina į sceną, t. y. į atvirą visiems viešai išstatytų esinių sritį. Tuo būdu žmogus pats save padaro scena, kurioje nuo to laiko esinys privalo prieš-statyti, prezentuoti save, t. y. būti vaizdu. Žmogus tampa esinio, suvokto objektiškai, reprezentantu.

Tačiau šio vyksmo naujumas reiškiasi jokiu būdu ne tuo, kad dabar žmogaus padėtis tarp esinių yra visai kitokia, palyginti su viduramžių ir antikos žmogumi. Lemtinga tai, kad šią padėtį žmogus suvokia kaip sukurtą jo pàties, joje, kaip savo kūrinyje, laikosi sąmoningai ir ją įtvirtina kaip galimą žmonijos sklaidos stichiją. Tik dabar apskritai pirmąkart atsiranda toks dalykas kaip žmogaus padėtis. Tą padėtį, į kurią orientuodamasis jis atsistoja prieš esinį kaip objektą, žmogus susikuria atsižvelgdamas į save. Atsiranda tokia žmonija, kuri žmogaus galių stichiją įtvirtina kaip viešpatavimo esinijai realizacijos erdvę ir mastelį. Epocha, kurią nulemia toks vyksmas, yra nauja ne tik stebėjimui, atsigręžusiam į praeitį, bet ir ji pati suvokia savo naujumą. Būti naujam yra bruožas pasaulio, tapusio vaizdu.

Jeigu atskleidžiamas pasaulio kaip esinio priešstatymo vaizdinis pobūdis, tada, siekdami visiškai suvokti priešstatymo esmę, mes privalome iš nuvalkioto žodžio ir sąvokos „priešstatyti" išgauti pirmapradę įvardijimo galią: statymas prieš save ir įstatymas į santykį su savimi. Tuo būdu esinys pastatomas kaip objektas ir taip paženklinamas būties antspaudu. Pasaulio virsmas vaizdu yra tas pats įvykis, kurio dėka žmogus tarp esinių virsta *subjectum* (9).

Tik todėl, kad žmogus apskritai ir esmingai yra tapęs subjektu, vėliau gali iškilti aiškus klausimas, ar žmogus nori ir privalo būti subjektu — kuriuo jis, kaip naujųjų amžių būtybė, jau yra kaip savo kaprizų apribotas ir savo savivalę išlaisvinęs Aš, kaip visuomeninis Mes, kaip pavienis žmogus ar kaip bendruomenė, kaip asmuo bendrijoje ar eilinės organizacijos narys, kaip valstybė, nacija ir liaudis, ar *kaip* bendražmogiškas naujųjų amžių žmogaus tipas. Tik ten, kur žmogus esmingai yra subjektas, atsiranda galimybė nuslysti į individualistinio subjektyvizmo absurdą. Kita vertus, tik ten, kur žmogus lieka subjektu, turi prasmę sąmoninga kova prieš individualizmą ir už bendruomeniškumą, kaip visokeriopų pastangų ir visokeriopo naudingumo tikslą ir vietą.

Abiejų įvykių — kad pasaulis tampa vaizdu, o žmogus subjektu — susikryžiavimas, nulemiantis naujųjų amžių esmę, kartu paaiškina iš pirmo žvilgsnio absurdišką naujųjų amžių istorijos pamatinį procesą. Būtent juo plačiau ir giliau disponuojama užgrobtu pasauliu, juo objektyviau pasireiškia subjektas, juo veržliau pasaulio stebėjimas ir mokslas apie pasaulį virsta antropologija. Nieko nuostabaus, kad tik ten, kur pasaulis virsta vaizdu, iškyla humanizmas. Tačiau kaip graikų didybės laikais nebuvo įmanomas toks dalykas kaip pasaulėvaizdis, taip tuo metu nebuvo įmanoma įsigalėti humanizmui. Todėl humanizmas siauresne istorine prasme yra ne kas kita kaip moralinė estetinė antropologija. Šis pavadinimas čia neišreiškia kokio nors gamtamokslinio žmogaus tyrinėjimo. Jis neišreiškia ir krikščioniškosios teologijos išskleistos sukurto, nupuolusio ir išganyto žmogaus teorijos. Jis ženklina tokį filosofinį žmogaus aiškinimą, kuris esinių visumą atskleidžia ir vertina tik remdamasis žmogumi ir orientuodamasis į žmogų (10).

Vis intensyvesnis pasaulio aiškinimo įsišaknijimas į antropologiją, prasidedantis XVIII a. pabaigoje, reiškiasi tuo, kad žmogaus pamatinė pozicija esinijos atžvilgiu apibrėžiama kaip pasaulėžiūra. Nuo to laiko šis žodis pradedamas vartoti kalbinėje praktikoje. Jeigu pasaulis tampa vaizdu, žmogus savo padėtį suvokia kaip pasaulėžiūrą. Tiesa, žodis „pasaulėžiūra" gali būti interpretuojamas neteisingai: tarsi juo būtų išreiškiamas pasyvus pasaulio stebėjimas. Todėl dar XIX a. buvo visai pagrįstai pabrėžiama, kad pasaulėžiūra kartu ir net visų pirma reiškia gyvenimiškąją poziciją. Ir vis dėlto tai, kad žodis „pasaulėžiūra" įsitvirtino kaip žmogaus padėties tarp esinių išraiška, įrodo, kaip lemtingai pasaulis yra tapęs vaizdu, kai žmogus savo gyvenimą kaip subjektas padarė prioritetiniu centru. Tai reiškia: esiniui leidžiama egzistuoti tik tiek, kiek jis yra įtrauktas į šį gyvenimą ir prie jo pritrauktas, t. y. kiek jis yra iš-gyventas ir tampa iš-gyvenimu. Kiek graikams turėtų likti svetimas bet koks humanizmas, tiek būtų neįmanoma viduramžių ir absurdiška kata-

likiškoji pasaulėžiūra. Kaip naujųjų amžių žmogui viskas neišvengiamai ir pagrįstai turi virsti išgyvenimu ir juo labiau, juo veržliau jis įsibrauna į savo esmingąjį pavidalą, taip graikai, švęsdami savo šventes Olimpijoje, tikrai negalėjo turėti išgyvenimų.

Pamatinis naujųjų amžių įvykis yra pasaulio kaip vaizdo užgrobimas. Dabar žodis „vaizdas" reiškia: priešstatančiojo pagaminimo darinys. Taip žmogus kovoja už tokią padėtį, kurioje jis gali būti esinys, visai esinijai duodantis matą ir nurodantis taisykles. Kadangi ši padėtis įsitvirtina, artikuliuojasi ir išsisako kaip pasaulėžiūra, naujiesiems amžiams būdingas santykis su esiniu, ryžtingai išsiskleisdamas, virsta kova tarp pasaulėžiūrų ir, beje, ne bet kokių, o tik tokių, kurios radikaliausias žmogaus pozicijas susiejo su didžiausiu ryžtu. Šios pasaulėžiūrų kovos labui ir sutinkamai su šios kovos prasme žmogus pasitelkia neribotą skaičiavimo prievartą, visų daiktų planavimą ir dresūrą. Mokslas kaip tyrinėjimas yra būtiniausia šio įsiveržimo į pasaulį forma, vienas iš kelių, kuriuo eidami naujieji amžiai su nepaprastu, dalyvaujantiems nepastebimu spartumu veržiasi prie savo esmės išsipildymo. Įsiveldami į šias pasaulėžiūrų grumtynes, naujieji amžiai įžengia į lemtingą ir galbūt ilgiausiai truksiančią savo istorijos atkarpą (11).

Vienas šio vyksmo požymis yra tas, kad visur, įvairiausiais pavidalais ir po įvairiausiomis kaukėmis pradeda reikštis gigantomanija. Kartu tas gigantiškumas reiškiasi ir vis mažėjančių dydžių srityje. Tik pagalvokime apie atominės fizikos skaičius. Gigantiškumas įsiveržia tokiu pavidalu, kuris, kaip atrodo, skatintų jį išnykti: didelių nuotolių išnykimu, atsiradus lėktuvui, svetimų ir tolimų pasaulių kasdienybės vaizdiniu, gaunamu per radiją ir sukuriamu vienu rankos judesiu. Tačiau mąstoma pernelyg paviršutiniškai, jeigu manoma, kad gigantiškumas galų gale yra tik į begalybę nusidriekianti kiekybinė tuštuma. Mąstoma pernelyg siaurai, jeigu galvojama, kad gigantiškumas, pasireiškiantis to, ko anksčiau nebuvo, pavidalu, atsiranda tik iš aklo siekimo perdėti ir pranokti. Ir apskritai nebe-

mąstoma, jeigu gigantiškumo atsiradimą tikimasi paaiškinti madingu žodžiu „amerikonizmas" (12).

Priešingai, gigantiškumas yra tai, dėl ko kiekybė virsta savotiška kokybe, o kartu — ypatinga dydžio rūšimi. Kiekviena istorinė epocha ne tik daugiau ar mažiau didinga, palyginti su kitomis; ji visada turi savotišką didybės supratimą. Tačiau kai tik planavimo ir skaičiavimo, organizacijos ir aprūpinimo gigantizmas iš kiekybės virsta savotiška kokybe, kaip tik tuo būdu gigantiški ir tariamai apskaičiuojami dydžiai virsta neapskaičiuojamais. Tai yra tas neregimas šešėlis, krintantis ant visų daiktų tada, kai žmogus tampa subjektu, o pasaulis — vaizdu (13).

Dėl šio šešėlio modernusis pasaulis pats patenka į erdvę, nepasiekiamą priešstatai, ir taip kiekvienam neapskaičiuojamam dydžiui suteikia jam būdingą apibrėžtumą ir istorinį unikalumą. Bet šis šešėlis yra nuoroda į kažką kitą, kieno žinojimas mums, šiandienykščiams, yra nepasiekiamas (14). Tačiau žmogus nepajėgs patirti ir apmąstyti to nepasiekiamo dalyko, jeigu jis apsiribos tik grynu epochos neigimu. Iš nusižeminimo ir pasipūtimo susidedantis bėgimas į tradiciją pats savaime neduoda nieko, tik aklumą istorinės akimirkos akivaizdoje.

Kiekvieną neapskaičiuojamą dalyką žmogus gali pažinti, t. y. saugoti jo tiesą, tik kūrybiškai klausdamas ir kurdamas formas, atsirandančias iš autentiško apmąstymo galios. Tas apmąstymas ateities žmogų perkelia į tą Tarp, kuriame jis priklauso būčiai, bet lieka svetimas esiniams (15). Apie tai žinojo Helderlynas. Jo eilėraštis, pavadintas „Vokiečiams", baigiasi taip:

Trumpas yra mūsų gyvenimo laikas.
Matome savo metų skaičių ir jį suskaičiuojam,
Tačiau tautų metai —
Ar juos regėjo mirtinga akis?

Jeigu tavo siela anapus savųjų laikų
Veržiasi ilgesingai, liūdėdamas tu sustoji
Šaltoje pakrantėje, kur tavo artimieji,
Ir niekada jų nepažįsti.

(1) Toks apmąstymas nėra visiems būtinas, ir ne kiekvienas gali jį atlikti ar net pakelti. Atvirkščiai: tam tikroms realizavimo ir veiksenos pakopoms dažniausiai būdinga nemąstanti būsena. Tačiau apmąstantis klausimas niekada nenugrimzta į paviršutiniškumą ir banalybę, kadangi iš pat pradžių klausiama apie būtį. Būtis jam lieka tai, kas problemiškiausia. Būtis apmąstymui yra didžiausia kliūtis, trukdanti rimtai žiūrėti į esinius, apšviestus būties šviesos. Naujųjų amžių esmės apmąstymas mąstymą ir valią pastumia į šios epochos esmingųjų galių veikimo lauką. Šios galios veikia taip, kaip veikia, ir nepriklauso nuo mūsų kasdienio vertinimo. Jų akivaizdoje egzistuoja tik ryžtas joms atsiverti, arba iškritimas iš istorijos. Be to, čia nepakanka, pvz., garbinti techniką arba, remiantis nepalyginamai rimtesne nuostata, absoliutinti „totalinę mobilizaciją", jeigu pripažįstama, kad ji yra. Visų pirma ir kiekvieną akimirką derėtų suvokti epochos esmę remiantis joje viešpataujančia būties tiesa, nes tik taip patiriamas ir tas problemiškiausias dalykas, kuris palaiko ir susaisto į ateitį nukreiptą ir faktiškumą įveikiančią kūrybą ir žmogaus pasikeitimą padaro būtinybe, kylančia iš pačios būties [4]. Jokia epocha negali būti įveikta prievartiniu neigimu. Toks neigimas nušluoja patį neigėją. Tačiau naujieji amžiai — kad ateityje galėtume prieš juos atsilaikyti — dėl savo esmės reikalauja tokio pirmapradiško ir išsamaus apmąstymo, kuriam mes, šiandienykščiai, galime šį bei tą parengti, bet jokiu būdu nepajėgiame realizuoti jo patys.

(2) Žodis „gamyba" čia vartojamas ne paniekinama prasme. Tačiau kadangi tyrinėjimas iš esmės yra gamyba, grynosios gamybos dinamizmas tuojau pat sukelia iliuziją, kad tai yra aukščiausia tikrovė, už kurios vyksta tiriamojo darbo išsekimas. Gamyba virsta grynu automatizmu, jeigu jos metodika nesiremia nuolat atsinaujinančiu projektu, bet šį projektą priima kaip kažką duota ir nesistengia net jo palaikyti, o vaikosi vien tik kaupiamų rezultatų ir juos skaičiuoja.

Su grynu automatizmu nuolat reikia kovoti kaip tik todėl, kad tyrinėjimo esmė yra gamyba. Jeigu mokslo moksliškumo ieškoma tik tyliame mokslingume, tada, žinoma, gali atsirasti iliuzija, kad atsisakymas nuo gamybos kartu yra esmingas gamybinio tyrinėjimo pobūdžio neigimas. Žinoma, kuo labiau tyrinėjimas tampa gamyba ir taip pasiekia savo rezultatus, tuo labiau stiprėja pavojus jam virsti automatizmu. Galų gale atsiranda tokia būsena, kada skirtumas tarp gamybos ir automatizmo tampa ne tik nebepastebimas, bet ir nebesvarbus. Kaip tik ši esmingumo ir neesmingumo susilyginimo būsena, pasiekiama vidutinybės ir banalybės stichijoje, tyrinėjimą kaip mokslo formą ir apskritai naujuosius amžius padaro ilgalaikius. Tačiau iš kur tyrinėjimas gauna atsvarą prieš automatizmą, pasireiškiantį jam būdingoje gamyboje?

(3) Didėjanti leidybos reikšmė priklauso ne tik nuo to, kad leidėjas (pvz., per knygų prekybą) turi jautresnę klausą publikos poreikiams ar kad jis yra geresnis biznierius už autorių. Veikiau yra taip, kad leidėjo darbas turi planuojančios ir save organizuojančios veiksenos pavidalą, ir jis orientuotas į tai, kaip, remiantis sutvarkyta ir uždara knygų ir žurnalų gamyba, pasaulio vaizdą pateikti ir įteigti publikai. Rinkinių, serijų, tęstinių ir kišeninių leidinių vyravimas jau yra padarinys tokio leidybinio darbo, kuris taip pat siejasi su tyrinėtojo interesais, nes pastarąjį yra ne tik lengviau surasti ir į jį atkreipti dėmesį tęstiniuose ir kišeniniuose leidiniuose, bet ir susieti su platesniu kontekstu, kurio fone jo darbų poveikis yra kryptingesnis.

(4) Dekarto metafizinė pozicija istoriškai yra priklausoma nuo platoniškosios-aristoteliškosios metafizikos ir, nepaisant naujų pradmenų, kelia tą patį klausimą: kas yra esinys? Kad šis klausimas Dekarto „Meditationes" formuluojamas kitaip, įrodo tik tai, kaip esmingai naujas atsakymas į jį lemia šią poziciją. Dekartiškasis esinio ir tiesos aiškinimas pirmiausia sukuria pažinimo teorijos arba pažinimo metafizikos galimybės prielaidas. Dekarto dėka realizmas pirmąkart interpretuojamas

taip, kad atsiranda galimybė įrodyti išorinio pasaulio realumą ir išgelbėti esinį patį savaime.

Esminiai Dekarto pozicijos pokyčiai, nuo Leibnico laikų realizuoti vokiečių minties, jokiu būdu šios pozicijos neįveikia. Ji tik išskleidžia tos pozicijos metafizinius padarinius ir sukuria XIX amžiaus — vis dar tamsiausio moderniųjų laikų šimtmečio — prielaidas. Ji netiesiogiai sutvirtina Dekarto poziciją tokiu pavidalu, dėl kurio ta pozicija tampa beveik neatpažįstama, bet dėl to ne mažiau veiksminga. Ir priešingai, naivi dekartiškoji scholastika ir jai būdingas racionalizmas praranda bet kokį sugebėjimą toliau formuoti naujuosius amžius. Nuo Dekarto prasideda Vakarų metafizikos užbaigimas. Bet kadangi toks užbaigimas ir vėl įmanomas tik kaip metafizika, naujųjų amžių mintis pasižymi savotiška didybe.

Interpretuodamas žmogų kaip *subjectum*, Dekartas sukuria metafizines būsimosios antropologijos prielaidas nepriklausomai nuo jos tipo ir krypties. Dekarto didžiausias triumfas susijęs su antropologijų atsiradimu. Antropologijoje metafizika patenka į bet kokios filosofijos visiško išnykimo ir sunaikinimo procesą. Tai, kad Diltėjus neigė metafiziką, iš esmės nebesuprato jos problemų ir bejėgiškai priešinosi metafizinei logikai, yra jo antropologinės nuostatos vidinis padarinys. Jo „Filosofijos filosofija" yra tauri filosofijos antropologinio sunaikinimo, o ne jos įveikos forma. Todėl dabar bet kokia antropologija, kurioje savivališkai naudojamasi ankstesniąja filosofija, bet skelbiamas filosofijos nebereikalingumas, turi tą pranašumą, kad ji aiškiai mato, kokie yra antropologijos savitaigos padariniai. Taip išaiškėja dvasinė situacija, o tuo tarpu vargingos pastangos, kurių padarinys yra tokie absurdiški produktai kaip nacionalsocialistinės filosofijos, sukelia tik painiavą. Tiesa, pasaulėžiūrai yra reikalingas filosofinis išsimokslinimas, ir ji juo naudojasi, tačiau jai nereikalinga jokia filosofija, nes ji, kaip pasaulėžiūra, sukūrė savitą esinio aiškinimą ir formavimą. Žinoma, ir antropologija nepajėgia įveikti Dekarto ar

bent prieš jį sukilti; juk kaip galėtų padarinys pasipriešinti priežasčiai, nuo kurios jis priklauso?

Dekartas yra įveikiamas tik įveikus tai, ką jis pats pagrindė, įveikus naujųjų amžių, t. y. kartu ir Vakarų, metafiziką. Tačiau čia įveika reiškia pirmapradiškesnį klausimo apie prasmę kėlimą, t. y. tai reiškia kelti klausimą apie būties projekto horizontą, o kartu apie būties tiesą; tai klausimas, kuris kartu atsiveria kaip klausimas apie tiesos būtį.

(5) Pasaulio sąvoka tokiu pavidalu, kokiu ji išskleista „Būtyje ir laike", gali būti suprasta tik klausimo apie „čia-būtį" [5] horizonte, o pastarasis klausimas savo ruožtu lieka įaustas į pamatinį klausimą apie būties (ne esinio) prasmę.

(6) Vaizdo esmėje glūdi rišlumas, sistema. Tačiau čia turimas galvoje ne dirbtinis, išorinis esinijos supaprastinimas ir suprastinimas, o iš esinių objektiškumo projekto išsirutuliojantis prieš-statinio kaip tokio struktūrinis vientisumas. Viduramžiais neįmanoma atsirasti sistemai; juk ten esminę svarbą turi tik analogijų tvarka, ir būtent — tvarka esinių, kurie suprantami kaip Dievo kūriniai, numatyti kūrimo plane. Sistema yra dar svetimesnis dalykas graikams, nors orientuojantis į naujųjų amžių mąstymo modelį, bet visai nepagrįstai šnekama apie Platono ir Aristotelio sistemas. Gamyba tyrinėjimo srityje yra tam tikras sisteminis formavimas ir tvarkymas, dėl kurio sistemingumas grįžtamai veikia ir patį tvarkymą. Kur pasaulis tampa vaizdu, pradeda viešpatauti sistema, ir ne tik mąstyme. Bet ten, kur vyrauja sistema, visada egzistuoja galimybė jai išsigimti į išorinį ir dirbtinį sistemiškumą. Tai atsitinka, kai nebėra pirmapradės projekto energijos. Labai skirtinga ir savita Leibnico, Kanto, Fichtės, Hėgelio ir Šelingo sistematika dar neištirta. Jos didingumo pagrindas yra tas, kad ji, skirtingai nuo Dekarto filosofijos, išsiskleidžia ne iš *subjectum* kaip *ego* ir iš *substantia finita* [6], o Leibnico atveju iš monados arba Kanto atveju iš transcendentalinės vaizduotės galioje įsišaknijusio baigtinio proto esmės, arba Fichtės atveju iš begalinio Aš, arba Hėgelio at-

veju. iš dvasios kaip absoliutaus žinojimo, arba Šelingo atveju iš laisvės kaip būtinybės kiekvieno esinio, kuris kaip toks apibrėžiamas skirtumu tarp pagrindo ir egzistencijos.

Moderniajai esinio interpretacijai, be sistemos, esminę svarbą turi vertybės vaizdinys. Ten, kur esinys tampa priešstatos objektu, jis tam tikra prasme praranda būtį. Ši prarastis nujaučiama gana neaiškiai ir neužtikrintai ir todėl tuojau pat kompensuojama tuo, kad objektui ir atitinkamai interpretuojamam esiniui priskiriamas vertybiškumas ir apskritai esinys matuojamas vertybėmis, o pačios vertybės padaromos bet kokios veiklos ir aktyvumo tikslu. Kadangi veikla suvokia save kaip kultūrą, vertybės tampa kultūros vertybėmis, o pastarosios apskritai išreiškia aukščiausius kūrybos tikslus, tarnaujančius žmogaus kaip *subjectum* savisaugai. Nuo čia tik vienas žingsnis iki to, kad vertybės taptų objektais savyje. Vertybė yra priešstatančiojo įsitaisymo į pasaulį kaip vaizdą poreikių ir tikslų suobjektinimas. Vertybė, atrodytų, išreiškia tai, kad, sueinant į santykį su ja, yra atliekama tai, kas vertingiausia; ir vis dėlto kaip tik vertybė yra bejėgiškas ir nudėvėtas lėkštu ir vienmačiu tapusio esinio objektiškumo užmaskavimas. Niekas nemiršta dėl grynų vertybių. Kad atsiskleistų XIX a. esmė, atkreiptinas dėmesys į dviprasmišką poziciją Hermano Locės, kuris Platono idėjas interpretavo kaip vertybes ir kartu ėmėsi sukurti „Antropologijos pagrindus" (1856), juos pavadindamas „Mikrokosmu". Tai, kas jo mąstyme buvo tikra ir kilnu, buvo kilę iš vokiečių idealizmo dvasios, tačiau sykiu šis mąstymas jau atvėrė duris pozityvizmui. Kadangi Nyčės mąstymas sukaustytas vertybės vaizdinio, esmingiausius dalykus jis turi išsakyti regresyvia forma, kaip visų vertybių perkainojimą. Tik jeigu pavyktų Nyčės mąstymą suprasti nepriklausomai nuo vertybės vaizdinio, mes patektume į situaciją, iš kurios žiūrint paskutiniojo metafizinio mąstytojo kūryba taptų problemišku uždaviniu, o Nyčės kova prieš Vagnerį būtų suvokta kaip mūsų istorijos būtinybė.

 (7) Analogija, apmąstyta kaip esinio būties svar-

biausias bruožas, atskleidžia visai apibrėžtų galimybių ir būdų šios būties tiesą įstatyti į esiniją perspektyvas. Viduramžių meno kūrinys ir pasaulio vaizdo nebuvimas šioje epochoje yra susiję dalykai.

(8) Tačiau argi Sokrato laikais vienas sofistas neišdrįso pasakyti: žmogus yra visų daiktų matas, egzistuojančių — kad jie egzistuoja, neegzistuojančių — kad jie neegzistuoja? Ar šis Protagoro teiginys neskamba taip, tarsi jį būtų ištaręs Dekartas? Pagaliau ar ne Platonas esinio būtį suvokė kaip stebinį, kaip *idea*? Ir argi Aristoteliui santykis su esiniu kaip tokiu nėra *theōria*, grynoji žiūra? Tačiau tas Protagoro sofistinis teiginys nėra subjektyvizmas, kaip ir Dekarto misija nepasireiškė tik tuo, kad jis esą pertvarkė graikų mąstymą. Žinoma, Platono mąstymo ir Aristotelio klausimo dėka įvyksta lemtingas, tačiau vis dar graikiškosios pamatinės esinio patirties ribose išliekantis žmogaus ir esinio aiškinimo pasikeitimas. Šis aiškinimas — ir būtent kaip kova prieš sofistiką, nuo pastarosios priklausanti,— yra toks lemtingas, kad jis tampa graikiškumo pabaiga, o ši pabaiga netiesiogiai parengia naujųjų amžių galimybę. Todėl vėliau, ir ne tik viduramžiais, bet ir per visus naujuosius amžius, platoniškasis ir aristoteliškasis mąstymas apskritai galėjo būti laikomas graikų mąstymo sinonimu, o visas ikiplatoniškasis mąstymas — tik įvadu į platonizmą. Kadangi dėl ilgo įpročio graikiškumas regimas pro moderniosios humanistinės interpretacijos akinius, mes nepajėgiame būties, atsivėrusios senovės graikams, apmąstyti taip, kad išsaugotume jos savitumą ir keistumą. Protagoro teiginys skamba taip: *pantōn chrēmatōn metron estin anthrōpos, tōn men ontōn hōs estin, tōn de mē ontōn hōs uk estin* (plg. *Platonas.* Teaitetas, 152).—„Visų daiktų (kuriuos žmogus vartoja, prie kurių yra įpratęs ir nuolat jų apsuptas, *chrēmata chrēsthai* [7]) matas yra (koks nors) žmogus, esančiųjų — kad jie esti taip, kaip jie esti, o tų, kuriems nelemta būti esatyje,— kad jie nesti". Esinys, dėl kurio būties apsisprendžiama, čia suprantamas kaip (daiktas), esantis šalia žmogaus, aplinkinėje srityje. Tačiau kas gi yra

žmogus? Apie tai informuoja Platonas toje pačioje vietoje, leisdamas Sokratui ištarti tokius žodžius: *Ukun utōs pōs legei, hōs oia men hekasta emoi phainetai, toiauta men estin emoi, oia de soi toiauta de au soi. Anthrōpos de sy te kai egō.*— „Ar jis (Protagoras) to nesupranta maždaug taip, kad kaip kas nors man pasirodo, taip jis man ir reiškiasi, o kaip jis pasirodo tau, toks jis tau ir yra? Juk abu esame žmonės, ir tu, ir aš".

Taigi čia žmogus yra koks nors žmogus (aš ir tu, jis ir jie). Ar šis *egō* nesutampa su Dekarto *ego cogito?* Jokiu būdu,— juk esmingiausia, kas neišvengiamai nulemia abi metafizines Protagoro ir Dekarto pozicijas, skiriasi. Kokios nors metafizinės pozicijos esmė apima:

1) tai, kaip žmogus yra žmogus, t. y. jis pats; esmingąjį sau-būties (Selbstheit) būdą, kuris jokiu būdu nesutampa su aš-būtimi (Ichheit), bet save suvokia dėl ryšio su būtimi;

2) esinio būties esmingąją interpretaciją;

3) esmingąjį tiesos projektą;

4) tą prasmę, į kurią orientuodamasis žmogus yra matas, būdamas čia arba ten.

Nė vienas iš paminėtųjų esmingųjų metafizinės pozicijos momentų negali būti suprastas atskirai nuo kitų. Kiekvienas apibūdina metafizinės pozicijos visumą. Kodėl ir kokiu mastu kaip tik šie keturi momentai palaiko ir apima metafizinę poziciją kaip tokią, šio klausimo nebegalima nei kelti, nei į jį atsakyti remiantis metafizika. Čia jau kalbama orientuojantis į metafizikos įveiką.

Aišku, kad Protagorui esinys visada yra susijęs su žmogumi, kaip *ego*. Koks yra šis sąryšis su Aš? *Ego* buvoja štai šitų jam tekusių esinių nepaslėptyje. Tuo būdu jis suvokia šioje aplinkoje jam atsiveriančius esinius kaip esančius. Čia-esančiojo esinio suvokimas remiasi buvimu nepaslėpties aplinkoje. Dėl buvimo prie čia-esančiojo esinio *yra* Aš priklausomybė čia-esantiems esiniams. Toks priklausymas atsiveriantiems čia-esiniams juos atriboja nuo čia-nesančiųjų esinių. Ši riba žmogui duoda matą to, kas yra-čia ir ko čia-nėra.

Apsiribodamas tuo, kas nepaslėpta-čia, žmogus nusistato matą, kuris kokią nors sau-būtį apriboja tuo ar kitu. Žmogus nusistato matą, pagal kurį esiniai įstatomi į jų būtį, remdamasis ne atitraukta aš-būtimi. Graikiškojo pamatinio santykio su esiniu ir jo nepaslėptimi žmogus yra *metron* (matas) tokiu mastu, kokiu jis apsiriboja tiesiogine nepaslėpties aplinka ir taip pripažįsta esinio paslėptį ir negalėjimą spręsti apie jo čia-esatį arba čia-nesatį, o kartu ir apie esinio išvaizdą. Todėl Protagoras sako (*Dylsas.* Ikisokratikų fragmentai. Protagoras B, 4): *peri men theōn uk echō eidenai, uth' hōs eisin, uth' hōs uk eisin, uth' hopoioi tines idean.* „Apie dievus aš negaliu žinoti (t. y. graikiškai: ką nors „išvysti"), ar jie yra, ar jų nėra, nė kokios jie yra išvaizdos" (*idea*). *Polla gar ta kōlyonta eidenai, hē t' adēlotēs kai brachys ōn ho bios tu anthrōpu.* „Nes daug kas trukdo suvokti esinį kaip tokį: tiek esinio neatsivėrimas (paslėptis), tiek ir per trumpas žmogaus gyvenimas".

Ar reikia stebėtis, kad Sokratas apie tokį Protagoro atsargumą sako (*Platonas.* Teaitetas, 152): *eikos mentoi sophon andra mē lērein.* „Reikia manyti, kad jis (Protagoras), kaip protingas žmogus (ten, kur jis sako apie žmogų kaip *metron*), ne šiaip sau plepa".

Protagoro metafizinė pozicija yra tik Heraklito ir Parmenido pozicijos apribojimas ir kartu išsaugojimas. Sofistika yra galima tik remdamasi *sophia,* t. y. graikiškąja interpretacija būties kaip čia-esaties ir tiesos kaip nepaslėpties, o nepaslėptis pati yra esminė būties apibrėžtis ir dėl to čia-esantis esinys priklauso nuo nepaslėpties, o čia-esatis priklauso nuo nepaslėpto esinio kaip tokio. Kaip smarkiai Dekartas nutolo nuo graikų mąstymo pradmenų, kokia skirtinga yra ta žmogaus interpretacija, kuri jį priešstato kaip subjektą! Kaip tik todėl, kad *subjectum* sąvokoje dar išlieka graikiškasis būties kaip *hypokeisthai hypokeimenon* (esančiojo pagrinde buvimas pagrindu) supratimas neatpažįstama ir neproblemiška tapusios čia-esaties (t. y. nuolat esančiojo-priešais esinio) pavidalu, joje (t. y. subjekto sąvokoje) galima įžvelgti metafizinės pozicijos pasikeitimo esmę.

Vienas dalykas yra visada apribotos nepaslėpties aplinkos palaikymas įsižiūrint į čia-esantį esinį (žmogus kaip *metron*). Kitas dalykas yra veiksena ribų neturinčioje galimo suobjektinimo srityje remiantis kiekvienam prieinamo ir visus susaistančio priešstatinio suskaičiavimu.

Graikų sofistikoje neįmanomas joks subjektyvizmas, nes čia žmogus niekada negali būti *subjectum;* jis juo negali tapti, nes šiuo atveju būtis yra čia-esatis, o tiesa yra nepaslėptis.

Nepaslėptyje atsiranda *phantasia,* t. y. čia-esančiojo esinio pasirodymas čia-esančiam ir esiniui atsiveriančiam žmogui. Tuo tarpu žmogus kaip priešstatantis subjektas fantazuoja, t. y. sklando *imaginatio* srityje, nes priešstata esinį kaip objektą įstato į pasaulį kaip vaizdą.

(9) Kaip apskritai prieinama prie to, kad esinys primygtinai interpretuojamas kaip *subjectum* ir dėl to pradeda viešpatauti subjektyvumas? Juk iki Dekarto ir dar jo metafizikoje esinys, kiek jis yra esantis, yra *sub-jectum (hypo-keimenon),* t. y. esantis priešais, kuris kaip toks kartu yra savo patvarių savybių ir kintančių būsenų pagrindas. Išskirtinio, nes iš esmės besąlygiško *Sub-jectum* (kaip pagrindžiančio pagrindo) prioritetas kyla iš žmogaus pretenzijos pasiekti *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (savyje rymantį, nepajudinamą tiesos kaip tikrumo pagrindą). Kodėl ir kaip ši pretenzija lemtingai įsigalioja? Ši pretenzija kyla iš tokio žmogaus išsilaisvinimo, kai jis tampa laisvas nuo saistančios krikščioniškojo apreiškimo tiesos ir bažnyčios mokslo ir pradeda remtis savarankiška įstatymų leidyba. Taip išsilaisvinus, laisvės, t. y. susaistymo tam tikra privalomybe, esmė suvokiama naujoviškai. Tačiau kadangi, remdamasis tokia laisve, išsilaisvinantis žmogus pats sukuria tai, kas privaloma, nuo to laiko privalomybė gali būti apibrėžiama įvairiai. Privalomybę gali konstituoti žmogaus protas ir jo įstatymas arba tokio proto sukurtas ir objektiškai sutvarkytas esinys, arba dar nesutvarkytas, tik

per suobjektinimą suvaldomas chaosas, tam tikroje epochoje siekiantis viešpatavimo.

Tačiau toks išsilaisvinimas, pats to nežinodamas, visada išsilaisvina iš saitų, uždedamų apreiškimo tiesos, kuri žmogui laiduoja ir leidžia suvokti sielos išganymą. Išsilaisvinimas *iš* apreiškimo garantuojamo išganymo tikrumo kaip tik todėl turi būti išsilaisvinimas, nukreiptas *į* tam tikrą tikrumą, kuriuo žmogus įtvirtina tiesą kaip tai, kas suvokta savojo žinojimo dėka. Tai buvo galima tik todėl, kad išsilaisvinantis žmogus pats laidavo žinojimo tikrumą. Tačiau toks dalykas gali atsitikti tik tada, kai žmogus pats iš savęs ir sau nusprendžia, kas yra jam pažintina ir ką turi reikšti žinojimas ir pažinto dalyko įtvirtinimas, t. y. tikrumas. Dekarto metafizinis uždavinys buvo toks: išlaisvinti žmogų orientuojantis į tokią laisvę, kuri pati iš savęs sukuria ir apibrėžia metafizinį pagrindą. Bet šis pagrindas turėjo būti tikras ne tik pats savaime, bet kartu — kadangi bet kokie kiti masteliai buvo atmesti — turėjo būti toks, kad jo dėka būtų sukurta siekiamos laisvės kaip savikritikos esmė. Tačiau visa, kas tikra iš savęs, kartu turi padaryti tikrą tą esinį, kuriam yra tikras toks žinojimas ir kurio dėka turi būti laiduojama visa tai, kas žinotina. Šios laisvės pagrindas, *fundamentum,* tai, kuo ji remiasi, *subjectum,* turi būti tikras, atitinkantis minėtus esminius reikalavimus. Toks visais šiais bruožais pasižymintis *subjectum* tampa būtinas. Koks yra tas pagrindą statantis ir pagrindą duodantis tikrumas? *Ego cogito (ergo) sum.* Tikrumas yra teiginys, sakantis, kad tuo pačiu metu (kartu ir tokią pat trukmę) su žmogaus mąstymu neabejotinai esti-čia ir pats žmogus, t. y. šiuo atveju jis duotas kartu. Mąstymas yra prieš-stata, priešstatantis santykis su prieš-statomu dalyku (*idea* kaip *perceptio*).

Priešstatyti čia reiškia: iš savęs kažką statyti prieš save ir pastatytąjį dalyką įtvirtinti kaip tokį. Toks įtvirtinimas turi būti skaičiavimas, kadangi tik skaičiuojamumas duoda garantiją iš anksto ir nuolat būti tikram priešstatomuoju dalyku. Priešstata jau nėra pagava čia-esaties, kurios nepaslėpčiai priklauso pati pa-

gava ir priklauso būtent kaip nepaslėpto čia-esinio ypatingas čia-esaties būdas. Priešstata jau nebėra savęs atvėrimas kam nors.., o yra ko nors pagriebimas ir sugavimas. Vyrauja ne čia-esatis, bet viešpatauja antpuolis. Tokiu atveju priešstata, atitinkanti naują laisvės sampratą, yra veiksena, nukreipta į įtvirtintų esinių srities įtvirtinimą. Esinys jau nebėra priešaisstovintis (Gegen-ständige). Prieš-stata yra veikiantis, manipuliuojantis suobjektinimas. Taip priešstata viską sutelkia į tokio objektiškumo vienį. Priešstata yra *coagitatio.*

Kiekvienas santykis su kuo nors, valia, nuostata, pojūtis yra iš anksto priešstatantis, yra *cogitans,* verčiamas žodžiu „mąstantis" [8]. Todėl visas *voluntas* ir *affectus* rūšis, visus *actiones* ir *passiones* Dekartas gali susieti su iš pirmo žvilgsnio labai keistu pavadinimu: *cogitatio. Ego cogito sum* tezės *cogitare* yra suprantamas šia esmingąja ir nauja prasme. *Subjectum,* pamatinis tikrumas, yra kiekvienąkart įtvirtintas priešstatančiojo žmogaus priešstatymas kartu su priešstatytu žmogišku ar nežmogišku esiniu, t. y. objektu. Pamatinis tikrumas yra kiekvienąkart neabejotinai priešstatomas ir priešstatytas *me cogitare=me esse.* Tai yra skaičiavimo, vykstančio save įtvirtinančioje priešstatoje, pamatinė lygtis. Turėdamas tokį pamatinį tikrumą, žmogus yra tikras tuo, kad jis, kaip prieš-statantis bet kokią prieš-statą, kartu įtvirtina bet kokio priešstatymo, o kartu ir bet kokio tikrumo ir tiesos sritį, t. y. šiuo atveju: *yra.* Tik todėl, kad žmogus tuo būdu *(in fundamentum absolutum inconcussum me cogitare me esse)* [9] būtinai kartu įsistato į pamatinį tikrumą, tik todėl, kad sau išsilaisvinantis žmogus būtinai priklauso šios laisvės *subjectum,* tik todėl tas žmogus gali ir privalo pats tapti išskirtiniu esiniu, tokiu *subjectum,* kuris pirminio tikrojo esinio požiūriu turi prioritetą visų *subjecta* atžvilgiu [10]. Kad pamatinėje lygtyje paminėtas tikrumas, o tikrajame subjekte — *ego,* nereiškia, jog šiuo atveju žmogus apibrėžiamas egoistiškai kaip Aš. Turima galvoje tik štai kas: būti subjektu dabar reiškia žmogaus kaip mąstančios — priešstatan-

čios esybės išskirtinumą. Žmogaus Aš palenkiamas šiam *subjectum*. Pastarajame glūdintis tikrumas kaip toks yra, tiesa, subjektyvus, t. y. viešpataujantis *subjectum* esmėje, bet ne egoistinis. Tikrumas yra privalomas kiekvienam Aš kaip tokiam, t. y. kaip *subjectum*. Kartu ir visa tai, kas gali būti įtvirtinta ir pretenduoja gauti būtį priešstatančiojo suobjektinimo dėka, susaisto kiekvieną. Tačiau šio suobjektinimo, kuris kartu lemia, kas turi būti laikoma objektu, negali išvengti niekas. *Subjectum* subjektyvumo ir žmogaus kaip subjekto esmei priklauso besąlygiškas galimo suobjektinimo srities plėtimas ir teisė apie tą suobjektinimą spręsti.

Dabar paaiškėja, kokia prasme žmogus kaip subjektas gali ir turi būti esinių, t. y. šiuo atveju objektų, matas ir centras. Dabar žmogus jau nebėra *metron* tuo požiūriu, kad jis apriboja suvokimą, jį įstatydamas į čia-esinio, kuriam jis atsiveria, nepaslėpties aplinką. Žmogus kaip *subjectum* yra *ego co-agitatio*. Žmogus įsitvirtina kaip etalonas visiems masteliams, kurių pagrindu apskaičiuojama ir suskaičiuojama, kas turi būti laikoma tikra, teisinga, t. y. būtiška. Laisvė yra naujoji *subjectum* laisvė. Veikale „Meditationes de prima philosophia" žmogaus išlaisvinimas naujajai laisvei pastatomas ant jam būdingo pagrindo, *subjectum*. Naujųjų amžių žmogaus išlaisvinimas prasideda ne nuo *ego cogito ergo sum*, o Dekarto metafizika galų gale nėra šios laisvės sukelta ir todėl prie jos istoriškai pridurta metafizika, turinti ideologinę prasmę. Tame *co-agitatio* priešstata surenka visą objektiškumą ir sutelkia jį į priešais-stovėsenos sritį. To *cogitare ego* esmė pasirodo kaip įtvirtinanti priešstatymo sąranka, kaip *con-scientia*. Pastaroji yra priešstatantis objektiškumo pastatymas kartu su priešstatančiuoju žmogumi ir jų įstatymas į žmogaus puoselėjamo priešstatymo sritį. Taip visi čia-esiniai gauna atitinkamą prasmę ir čia-esaties būdą, kurio esmė — buvimas reprezentacijoje. *Ego* kaip *coagitatio* subjekto *con-scientia*, kaip tokio išskirtinio subjekto subjektyvumas, lemia esinio būtį.

„Meditationes de prima philosophia" pateikia met-

menis subjekto ontologijos, orientuotos į subjektyvumą, apibrėžiamą kaip *conscientia*. Žmogus tampa *subjectum*. Todėl jis — priklausomai nuo to, kaip jis save suvokia ir ko iš savęs nori — gali apibrėžti ir įgyvendinti subjektyvumo esmę. Švietimo epochos žmogus kaip protinga būtybė yra nė kiek ne menkiau subjektas negu žmogus, suvokiantis save kaip naciją, siekiantis savęs kaip tautos, dresiruojantis save kaip rasę ir galiausiai įgaliojantis save būti planetos viešpačiu. Visose šiose pamatinėse subjektyvumo pozicijose gali atsirasti įvairios Aš-būties ir egoizmo rūšys, nes žmogus nuolat lieka apibrėžtas kaip aš ir tu, kaip mes ir jūs. Subjektyvus egoizmas — kuriam dažniausiai pačiam nežinant Aš iš pat pradžių apibrėžiamas kaip subjektas — gali būti nuslopintas daugelį Aš įtraukus į Mes. Taip subjektyvumas tik sustiprėja. Techniškai organizuotos žmonijos globaliniame imperializme žmogaus subjektyvizmas pasiekia savo viršūnę, nuo kurios jis nusileidžia į organizuoto vienodumo lygmenį ir čia įsitaiso. Toks vienodumas yra pats patikimiausias tobulo, t. y. techninio, žemės rutulio užvaldymo instrumentas. Naujųjų amžių žmogaus subjektyvioji laisvė visiškai persilieja į ją atitinkantį objektyvumą. Šios savo moderniosios esmės likimo žmogus negali savivališkai atsisakyti ar nusikratyti jėga. Tačiau žmogus gali apmąstyti ir numatyti, kad žmonijos subjektiškoji būtis nebuvo vienintelė istorinio žmogaus pradžios galimybė ir niekada tokia nebus. Į netvarų debesies šešėlį, krintantį ant slaptingosios žemės, yra panaši ta prieblanda, kurioje krikščioniškojo išganymo tikrumo parengta tiesa kaip subjektyvumo tikrumas paskandina įvykį, kurį suprasti jai pačiai nėra lemta.

(10) Antropologija yra toks žmogaus aiškinimas, kuriam iš esmės jau aišku, kas yra žmogus, ir kurio rėmuose niekada negali kilti klausimas, kas yra žmogus. Juk iškeldama tokį klausimą, antropologija turi pripažinti, kad ji pati yra nepagrįsta ir įveikta. Kaip šito galima laukti iš antropologijos, jeigu jos tikrasis uždavinys yra tik subjekto savitikros įtvirtinimas?

 (11) Juk dabar vyksta jau susiformavusios naujųjų

amžių esmės persiliejimas į banalybę. Tik tada, kai ši esmė įtvirtinama pasaulėžiūroje, atsiranda dirva, maitinanti pirmapradį būties problemiškumą, atveriantį erdvę apsispręsti, ar būtis dar kartą pajėgs atsiverti Dievui, ar būties tiesos esmė pirmapradiškiau pažadins žmogaus esmę. Tik ten, kur susiformavę naujieji amžiai beatodairiškai pasiekia jiems būdingą didybę, yra parengiama būsimoji istorija.

(12) Amerikonizmas yra kažkas europietiška. Jis yra dar nesuvokto, neišsilaisvinusio ir iš pilnos naujųjų amžių esmės dar neišsiskleidusio gigantizmo atmaina. Amerikonizmo amerikoniškoji interpretacija pragmatizme vis dar lieka anapus metafizinės srities.

(13) Kasdienė nuomonė šešėlyje įžvelgia tik šviesos stoką ar net jos neigimą. Tačiau iš tikrųjų šešėlis yra atviras, nors ir neskaidrus paslėpto švytėjimo ženklas. Taip suprasdami šešėlį, mes patiriame, kad neapskaičiuojamas dalykas yra tai, kas — nors nesuvokiama — pasirodo esinyje ir yra nuoroda į paslėptąją būtį.

(14) Kas, jeigu šis nesugebėjimas pats privalėtų būti aukščiausia ir rūsčiausia būties atvertis? Metafizikos požiūriu (t. y. remiantis tokiu klausimu apie būtį: kas yra esinys?), paslėptoji būties esmė visų pirma atsiveria negatyviu pavidalu, kaip absoliutus ne-esinys, kaip Niekas. Tačiau Niekas kaip esinio negatyvioji pusė yra didžiausia visiško niekingumo priešingybė. Niekas niekada nėra Ne, bet lygiai taip pat jis nėra Kažkas objekto pavidalu; jis yra pati būtis, kurios tiesa tik tada perduota žmogui, kai jis įveikia save kaip subjektą, t. y. kai esinio jis nebepriešstato kaip objekto.

(15) Šis atviras Tarp yra čia-būtis; o pastarasis žodis turi būti suprastas kaip ekstatinė būties nepaslėptumo ir paslėptumo sritis.

NYČĖS ŽODIS „DIEVAS MIRĖ"

Šiais komentarais siekiama apmąstyti tai, kuo remiantis kada nors galbūt gali būti iškeltas nihilizmo esmės klausimas. Komentarai kyla iš tokio mąstymo, kuriuo siekiama aiškiai suprasti Nyčės poziciją Vakarų metafizikos istorijoje. Čia interpretuojama tokia Vakarų metafizikos stadija, kuri galbūt yra jos paskutinė stadija, nes kitos metafizikos galimybės negali būti atskleistos todėl, kad metafizika Nyčės filosofijoje tam tikra prasme praranda savo esmingąsias galimybes. Dėl Nyčės įgyvendinto pertvarkymo metafizika išsigimsta į absurdą. Antjusliškumas virsta netvariu jusliškumo produktu. Tačiau taip diskredituodamas savo priešingybę, jusliškumas paneigia savąją esmę. Antjusliškumo pašalinimas kartu pašalina ir grynąjį jusliškumą, o kartu ir jųdviejų skirtumą. Antjusliškumo pašalinimas pereina į tam tikrą nei-nei jusliškumą *(aisthēton)*, leidžiantį atskirti nuo nejusliškumo *(noēton)*. Pašalinimas virsta beprasmybe. Bet ši beprasmybė yra neapmąstyta ir neįveikiama prielaida tų aklų pastangų, kurių tikslas — beprasmybės išvengti tik konstatuojant prasmę (durch eine bloße Sinn-gebung).

Toliau metafizika visur suprantama kaip esinio paties savaime tiesa, o ne kaip mąstytojo koncepcija. Mąstytojo filosofinė pozicija visada įsišaknijusi į metafiziką. Todėl metafizika gali būti vadinama savo pačios vardu. Tačiau apie apmąstomą metafizikos esmę jokiu būdu neteigiama, kad kokia nors metafizika yra mąstytojo kaip asmens kūrinys ir nuosavybė, egzistuojanti viešojoje kultūrinės kūrybos stichijoje.

Kiekvienoje metafizikos fazėje galima įžvelgti atkarpą to kelio, kurį nutiesia būties likimas kritiškose tiesos apie esinį epochose. Pats Nyčė Vakarų metafizikos eigą aiškina metafiziškai, ir būtent kaip nihilizmo atsiradimą ir išsklaidą. Nyčės metafizikos permąstymas yra dabarties žmogaus, kurio likimas jo tiesos požiūriu dar neaiškus, padėties ir vietos apmąstymas. Tačiau kiekvienas toks apmąstymas, jeigu tai nėra tuščias perpasakojimas, siekia toliau negu tai, kas apmąstoma. Žingsnis „toliau" pats savaime nėra nei pranokimas, nei aukštesnio lygio apmąstymas; tai nėra net įveika. Kad mes apmąstome Nyčės metafiziką, visai nereiškia, kad, nepaisydami jo etikos, pažinimo teorijos ir estetikos, mes visų pirma mąstome apie jo metafiziką, bet reiškia tik štai ką: mes stengiamės rimtai žiūrėti į Nyčę kaip mąstytoją. Tačiau ir Nyčei mąstyti reiškia: priešstatyti esinį kaip esinį. Bet koks metafizinis mąstymas yra onto-logija, arba jo apskritai nėra.

Todėl šio apmąstymo tikslas — pasirengti paprastam ir nematomam mąstymo judesiui. Parengiamajam mąstymui rūpi apšviesti erdvę, kurioje žmogui vėl pirmapradiškai atsiveria pati būtis savo esmės požiūriu. Tokio mąstymo esmė — būti parengiamuoju mąstymu.

Toks esmingas, todėl visur ir bet kokiu požiūriu tik parengiamasis mąstymas yra neregimas. Todėl šiuo atveju kiekvienas atsakomasis mąstymas, kad ir koks jis būtų bejėgiškas ir apytikris, yra esminga paspirtis. Atsakomasis mąstymas turi tapti nežymiu, nei naudos, nei galios neduodančiu barstymu sėklų, kurios galbūt niekada neišdygs, neduos vaisių ir derliaus. Jos reikalingos sėjai, ir dar net labiau rengimuisi sėti.

Prieš sėjant reikia arti. Reikia suarti lauką, pasimetusį metafizikos žemėje ir turintį likti nematomą. Iš pradžių reikia nujausti, kur tas laukas yra, tada jį surasti, o paskui įdirbti. Reikia žengti pirmąjį žingsnį šio lauko link. Daug dar yra nežinomų takelių, vedančių į šį lauką. Tačiau kiekvienam mąstančiajam yra skirtas tik vienas, jo paties kelias, kurį jis turi išminti, kad pagaliau tvirtai ant jo atsistotų ir išsakytų tai, ką

jis patiria tame kelyje, nors šis kelias niekada negali tapti mąstančiojo nuosavybe.

Galbūt pavadinimas „Būtis ir laikas" yra tokio kelio gairė. Orientuodamasis į esmingąjį, pačios metafizikos skatinamą ir vis iš naujo ieškomą metafizikos susipynimą su mokslais, kurie yra pačios metafizikos įpėdiniai, parengiamasis mąstymas privalo retkarčiais įsibrauti į mokslų sritį, kadangi pastarieji — sąmoningai ar dėl jų specifinio poveikio ir galios — įvairiausiais būdais pretenduoja pateikti pamatinį žinojimo ir žinojimo objekto pavidalą. Kuo aiškiau mokslai išskleidžia savo išankstinę techninę prigimtį ir jos padarinius, tuo aiškesnis tampa techninio pažinimo galimybių, jo specifikos, ribų ir pagrįstumo klausimas.

Parengiamasis mąstymas ir jo išsklaida kartu yra mąstymo, pasinėrusio į mokslus, auklėjimas. Sunkiausia čia yra surasti tinkamą formą, kad auklėjamas toks mąstymas nebūtų supainiotas su tyrinėjimu ir išsimokslinimu. Toks siekimas susiduria su pavojais visų pirma todėl, kad mąstymas iš pradžių dar turi susirasti nuolatinį prieglobstį. Mąstyti mokslų stichijoje reiškia: juos apeiti jų neniekinant.

Mes nežinome, kokios galimybės glūdi Vakarų istorijos, mūsų tautos ir Vakarų pasaulio likime. Išorinis šių galimybių formavimas ir reguliavimas nėra tai, ko labiausiai reikia. Svarbu tik tai, kad besimokantysis mokytųsi mąstyti ir mokydamasis kartu liktų kelyje, o reikiamą akimirką būtų pasirengęs viskam. Tiek savo tikslu, tiek apimtimi šie komentarai remiasi ta patirtimi, kurią apmąstant išaugo „Būtis ir laikas". Šis mąstymas niekada neatitrūksta nuo to įvykio, kad nors Vakarų mąstymo istorijoje nuo pat pradžių buvo apmąstomas esinys jo būties požiūriu, tačiau būties tiesa liko neapmąstyta ir — kaip galima mąstymo patirtis — buvo atmesta; be to, pačiam Vakarų mąstymui, egzistavusiam būtent metafizikos pavidalu, šios atmesties vyksmas, nors ir išsiskleidęs joje pačioje, liko nežinomas ir paslėptas.

Todėl parengiamasis mąstymas neišvengiamai laikosi istorinio apmąstymo srityje. Istorija šiam mąsty-

mui nėra epochų kaita, o yra unikalus artumas to paties dalyko, kuris palyti mąstymą kaip netikėta lemtis ir tiesioginė, nuolat atsinaujinanti paskata.

Dabar reikia apmąstyti Nyčės metafiziką. Jo mąstymas jaučiasi esąs paženklintas nihilizmo. Toks yra Nyčės atskleisto, dar ankstesniais šimtmečiais viešpatavusio ir dabartinį šimtmetį lėmusio istorinio reiškinio pavadinimas. Jo interpretaciją Nyčė reziumuoja trumpu teiginiu: „Dievas mirė".

Galima spėti, kad žodis „Dievas mirė" išreiškia ateisto Nyčės nuomonę ir yra tik asmeninė pozicija, todėl vienpusiška ir lengvai paneigiama teiginiu, kad mūsų dienomis visur daug žmonių lanko Dievo namus ir, pasitikėdami krikščioniškuoju Dievu, atlaiko likimo smūgius. Tačiau iškyla klausimas, ar minėtas Nyčės žodis nėra tik ekstravagantiškas požiūris mąstytojo, apie kurį pasakojama — ir visai teisingai,— kad galų gale jis išprotėjęs. Belieka paklausti, ar Nyčė čia neištaria to žodžio, kuris visada jau buvo sakomas metafizikos nulemtoje Vakarų pasaulio istorijoje, tačiau nebuvo aiškiai ištartas. Vengdami pernelyg skuboto sprendimo, mes iš pradžių privalome pabandyti žodį „Dievas mirė" mąstyti orientuodamiesi į tai, kas juo išreiškiama. Todėl mes teisingai padarysime atsisakydami pernelyg skubotų nuomonių, kurios tuojau pat peršasi, kai tik ištariamas šis baisingas žodis.

Šiuose apmąstymuose stengiamasi Nyčės žodį aiškinti orientuojantis į tam tikrus esmingus dalykus. Dar kartą pabrėžkime: Nyčės žodis įvardija dviejų tūkstantmečių Vakarų istorinį likimą. Ir mes patys, kaip ir visi kiti, neturime pagrindo tikėtis nepasirengę viena paskaita apie šį Nyčės žodį pakeisti šį likimą ar bent jį pakankamai giliai suprasti. Tačiau dabar mums būtinas vienas dalykas: kad apmąstydami mes pasimokytume, o mokydamiesi išmoktume mąstyti.

Žinoma, kiekvienas komentaras dalyką privalo ne tik išlukštenti iš teksto; nesipuikuodamas jis dar privalo prie jo nepastebimai pridurti tai, kas būdinga pačiam dalykui. Toks pridūrimas yra tai, ką diletantas, orientuodamasis į tai, ką jis laiko teksto turiniu, su-

vokia kaip išmonę ir, jo paties manymu, visai teisėtai peikia kaip savivaliavimą. Tačiau tikras komentatorius niekada nesupranta teksto geriau už jo autorių, bet supranta kitaip. Tačiau tas supratimas turi būti toks, kad paliestų tą patį, apie ką mąstoma tekste.

Pirmą kartą žodį „Dievas mirė" Nyčė ištarė 1882 m. pasirodžiusio veikalo „Linksmasis mokslas" trečiojoje knygoje. Šiuo veikalu Nyčė pradeda kelią į savo pamatinės metafizinės pozicijos išsklaidą. Tarp šio veikalo ir bergždžių pastangų sutvarkyti planuojamą pagrindinį veikalą įsiterpia „Taip kalbėjo Zaratustra" publikacija. Planuotas pagrindinis veikalas nebuvo užbaigtas. Tuometinis jo pavadinimas turėjo būti „Valia viešpatauti", o paantraštė „Bandymas perkainoti visas vertybes".

Keista mintis apie Dievo mirtį ir apie dievų žūtį jau buvo artima jaunajam Nyčei. Vienoje pastaboje iš to laikotarpio, kai buvo rašomas pirmasis veikalas „Tragedijos gimimas", Nyčė rašo (1870): „Aš tikiu senu germanišku posakiu: visi dievai turi mirti". Traktato „Tikėjimas ir žinojimas" (1802) pabaigoje jaunasis Hėgelis užsimena apie „jausmą, kuriuo remiasi naujųjų amžių religija,— jausmą: pats Dievas mirė..."[1]. Hėgelis savo posakiu apmąsto kitą dalyką negu Nyčė savuoju. Tačiau abu sieja bendrumas, glūdintis bet kokios metafizikos esmėje. Iš Plutarcho perimtas Paskalio posakis „Le grand Pan est mort"[2] (Pensées, 695) priklauso, nors dėl kitokių priežasčių, tai pačiai sričiai.

Pirmiausia įsiklausykime į 125 fragmento iš veikalo „Linksmasis mokslas" skambėjimą. Fragmentas pavadintas „Pamišėlis" ir skamba taip:

„*Pamišėlis.* — Ar jūs nieko negirdėjote apie vieną pamišėlį, kuris šviesų vidurdienį įžiebė žibintą, nubėgo į turgavietę ir rėkavo: „Aš ieškau Dievo! Aš ieškau Dievo!" Kadangi ten buvo susirinkę daug tokių, kurie netikėjo Dievą, jis sukėlė daug juoko. „Ar jis kur pasimetė?" — paklausė vienas. „Ar jis pabėgo kaip koks vaikas?" — paklausė kitas. „O gal jis pasislėpė?" „Gal jis mūsų bijosi?" „Ar jis įlipo į laivą?" „Iškeliavo?" Taip jie visi klegėjo ir kvatojosi. Pamišėlis puldinėjo

prie jų ir smaigstė juos žvilgsniu. „Kur Dievas?" — šūkavo jis.— „Aš jums pasakysiu! *Mes jį nužudėme* — jūs ir aš! Visi mes esame jo žudikai! Bet kaipgi mes tai padarėme? Kaip mes įstengėme išgerti jūrą? Kas davė mums šluotą, kad nušluotume visą horizontą? Ką mes padarėme, atkabindami žemę nuo savo saulės? Kur ji dabar skrieja? Kur mes keliaujame? Tolyn nuo visų saulių? Ar nuolat negriuvinėjam? Aukštielninki, į šonus, kniūbsti, į visas puses? Ar dar yra viršus ir apačia? Ar mes neklaidžiojame tarsi kokiame begaliniame Nieke? Ar nedėbso į mus tuščia erdvė? Ar nepasidarė šalčiau? Ar neatėjo nesibaigianti ir vis gūdesnė naktis? Ar nereikia uždegti žibintų pačiame vidurdienyje? Ar dar negirdime triukšmo, keliamo duobkasių, laidojančių Dievą? Ar neužuodžiame Dievo puvėsių? — Ir dievai pūva! Dievas mirė! Dievas jau pasimirė! Ir mes jį nužudėme! Kuo mes pasiguosime, baisingiausi žudikai? Švenčiausia ir didingiausia, ką turėjo pasaulis, nukraujavo po mūsų peiliais,— kas nušluostys nuo mūsų kraują? Kokiu vandeniu nusiplausime? Kokias išpirkimo apeigas, kokius šventus žaidimus mes išrasime? Ar šio poelgio didybė mums ne per didelė? Ar neturime patys tapti dievais, kad tik atrodytume jų verti? Niekada nebuvo didingesnio žygio,— ir kas tik gims po mūsų, dėl šio žygio didybės jau priklausys istorijai, didingesnei už iki šiol buvusiąją!" — Čia pamišėlis nutilo ir vėl pažvelgė į savo klausytojus: ir jie nutilo ir nustebę žiūrėjo į jį. Staiga jis trenkė savo žibintą į žemę taip, kad šis sudužo ir užgeso. „Aš atėjau per anksti",— pasakė jis,— „dar neatėjo mano laikas. Šis baisingas įvykis dar yra tik pakeliui, dar jis keliauja — dar jis nepasiekė žmonių ausų. Žaibui ir griaustiniui reikia laiko, žvaigždynų šviesai reikia laiko, darbams reikia laiko net po to, kai jie padaryti, kad jie būtų išgirsti ir pamatyti. Šis darbas nuo jūsų toliau negu tolimiausi žvaigždynai — *ir vis dėlto jūs jį padarėte!*" Dar pasakojama, kad pamišėlis tą pačią dieną bėgiojo po bažnyčias ir ten giedojo *Requiem aeternam deo*[3]. Išvarytas ir spiriamas kalbėti, jis saky-

davo vis tą patį: „Kas gi yra šios bažnyčios, jeigu ne Dievo laidojimo rūsiai ir antkapiai?" [4]

Po ketverių metų (1886) Nyčė prie keturių „Linksmojo mokslo" knygų pridūrė penktąją, kuri pavadinta: „Mes bebaimiai". Pirmasis šios knygos fragmentas (343 aforizmas) pavadintas taip: *„Kaip yra su mūsų linksmybe"*. Fragmentas prasideda žodžiais: „Didingiausias mūsų dienų įvykis — kad „mirė Dievas", kad tikėjimas krikščioniškuoju Dievu pasidarė neįtikimas — jau meta savo pirmuosius šešėlius ant Europos".

Iš šio sakinio darosi aišku, kad Nyčės žodyje apie Dievo mirtį minimas krikščionių Dievas. Bet ne mažiau tikra ir verta apmąstyti tai, kad pavadinimai „Dievas" ir „krikščionių Dievas" Nyčės mąstysenoje vartojami išreikšti apskritai antjusliniam pasauliui. „Dievas" yra idėjų ir idealų srities pavadinimas. Ši antjusliškumo sritis nuo Platono, o tiksliau sakant, nuo vėlyvosios graikiškosios ir krikščioniškosios Platono filosofijos interpretacijos laikų suvokiama kaip teisingiausias ir tikriausias pasaulis. Kitaip negu šis, juslinis pasaulis yra tik šiapusis, kintantis, o todėl tik iliuzinis, netikras pasaulis. Šiapusis pasaulis yra ašarų pakalnė, kitaip negu amžinosios palaimos kalnas, esantis anapus. Jeigu juslinį pasaulį mes pavadinsime — kaip daro dar Kantas — fiziniu pasauliu plačiausia prasme, tada antjuslinis pasaulis bus metafizinis pasaulis.

Žodis „Dievas mirė" reiškia: antjuslinis pasaulis prarado galią. Jis nebegyvas. Metafizika, t. y., Nyčės supratimu, Vakarų filosofija kaip platonizmas, pasibaigė. Savo filosofiją Nyčė supranta kaip reakciją prieš metafiziką, t. y., jo požiūriu, prieš platonizmą.

Tačiau tik kaip reakcija ji neišvengiamai — kaip ir kiekvienas anti-,— lieka priklausoma nuo to, prieš ką ji nukreipta. Nyčės reakcija prieš metafiziką, kaip gryna jos destrukcija, yra beviltiškas susipainiojimas metafizikoje, ir dar toks, kad metafizika atsiskiria nuo savo esmės ir niekaip nebegali joje susivokti. Todėl metafizika nebegali suprasti — ir tai įvyksta dėl jos pačios kaltės,— kas iš tikrųjų jai atsitinka ir kas yra ji pati.

Jeigu Dievas kaip antjuslinis pradmuo ir kaip visos tikrovės tikslas mirė, jeigu antjuslinis idėjų pasaulis prarado savo saistančiąją, o svarbiausia, savo žadinančiąją ir kuriančiąją galią, tada nebelieka nieko, kuo žmogus galėtų remtis ir į ką jis galėtų orientuotis. Todėl minėtame fragmente klausiama: „Ar mes neklaidžiojame tarsi kokiame begaliniame Nieke?" Žodyje „Dievas mirė" glūdi teigimas, kad tas Niekas plečiasi. „Niekas" čia reiškia: antjuslinio, saistančiojo pasaulio nebuvimas. Nihilizmas, „baisiausias iš visų svečių", stovi prie durų.

Bandymas paaiškinti Nyčės žodį „Dievas mirė" sutampa su uždaviniu atskleisti, kaip Nyčė supranta nihilizmą, ir parodyti, kad Nyčė pats yra už nihilizmą. Tačiau kadangi šis pavadinimas dažnai vartojamas kaip lozungas ir šūkis, o dažnai ir kaip keiksmažodis, būtina suprasti, ką jis reiškia. Ne kiekvienas, kuris demonstruoja savo krikščioniškąjį tikėjimą ar kokį nors metafizinį įsitikinimą, vien todėl jau yra anapus nihilizmo. Bet ir priešingai, ne kiekvienas, kuris mąsto apie Nieką ir jo esmę, jau yra nihilistas.

Šis pavadinimas dažnai tariamas tokiu tonu, tarsi žodžio „nihilistas" — nors jį tariant nieko nemąstoma — pakaktų įrodyti, kad vien tik Nieko apmąstymas pats savaime stumia į Nieką ir įtvirtina Nieko diktatūrą.

Apskritai derėtų kelti klausimą, ar pavadinimas „nihilizmas", mąstomas griežtai Nyčės filosofijos horizonte, turi tik nihilistinę, t. y. negatyvią, į niekingąjį Nieką stumiančią reikšmę. Todėl vartojant nihilizmo terminą savivališkai ir apytikriai, dar tiksliai neišsiaiškinus, ką apie nihilizmą sako pats Nyčė, būtina surasti deramą poziciją, kuria remdamiesi mes galėtume iškelti klausimą apie nihilizmą.

Nihilizmas yra istorinis procesas, o ne koks nors kieno nors atstovaujamas požiūris ar koncepcija. Kaip vos pastebimas vyksmas Vakarų pasaulio tautų likime, nihilizmas yra istorijos variklis. Todėl nihilizmas nėra tik vienas istorinis reiškinys šalia kitų: jis nėra tik viena dvasios apraiška Vakarų pasaulio istorijoje,

randama šalia kitų — šalia krikščionybės, šalia humanizmo ir šalia švietimo.

Esmingai apmąstytas nihilizmas veikiau yra Vakarų pasaulio istorijos pamatinis procesas. Jo tėkmė tokia gili, kad jo išsklaidos padarinys tegali būti tik pasaulinės katastrofos. Nihilizmas yra pasaulinis istorinis procesas, vykstantis naujųjų amžių dvasia išauklėtų žemės rutulio tautų veiklos arenoje. Todėl visų pirma tai nėra nei mūsų amžiaus reiškinys, nei XIX šimtmečio — tiesa, turėjusio gilią nihilizmo įžvalgą ir vartojusio šį pavadinimą — produktas. Lygiai taip pat nihilizmas nėra tik atskirų nacijų, kurių mąstytojai ir rašytojai šneka apie jį, produktas. Tie, kurie mano esą jo nepalytėti, galbūt labiausiai padeda jam išsiskleisti. Šio siaubingiausio svečio baisingumas reiškiasi tuo, kad jis nežino savo kilmės.

Nihilizmas įtakingiausias ne ten, kur yra neigiamas krikščioniškasis Dievas, kur kovojama su krikščionybe arba kur praktikuojamas laisvamaniškumas ir lėkštas ateizmas. Kol mes žiūrime tik į šitą nuo krikščionybės nusisukantį netikėjimą ir jo raiškos formas, mūsų žvilgsnis lieka prikaustytas tik prie išorinio ir skurdaus nihilizmo fasado. Pamišėlis kaip tik ir sako, kad žodis „Dievas mirė" neturi nieko bendra su nuomone tų, kurie „netiki Dievą" ir kurie tik stoviniuoja ir šnekučiuojasi. Į tokius tik neturinčius tikėjimo nihilizmas dar neįsismelkė kaip jų pačių istorinis likimas.

Kol žodį „Dievas mirė" mes suvokiame kaip netikėjimo formulę, jį mąstome tik teologiškai apologetiškai ir nematome to, kas svarbu Nyčei, būtent pastangų apmąstyti, kas atsitiko su antjuslinio pasaulio tiesa ir jos santykiu su žmogaus esme.

Todėl Nyčės apmąstytas nihilizmas jokiu būdu nesutampa su tik negatyviai interpretuojama būsena, kai nebetikima biblinio apreiškimo krikščioniškąjį Dievą; be to, Nyčė krikščionybę supranta ne kaip krikščionišką gyvenimą, kuris egzistavo trumpą laiką prieš atsirandant Evangelijoms ir prieš prasidedant Pauliaus misijų propagandai. Krikščionybė Nyčei yra bažnyčios ir jos valdžios istorinis reiškimasis pasaulyje, išsisklei-

džiantis Vakarų žmonijoje ir jos naujųjų amžių kultūroje. Šiuo požiūriu krikščionybė ir krikščioniškumas, paremtas į Naująjį Testamentą orientuotu tikėjimu, nėra tas pat. Ir ne-krikščioniškas gyvenimas gali įtvirtinti krikščionybę, ją naudodamas kaip jėgos veiksnį, kaip ir atvirkščiai — krikščioniškas gyvenimas nebūtinai susijęs su krikščionybe. Todėl polemika su krikščionybe jokiu būdu nėra besąlygiška kova su krikščioniškumu, kaip ir teologijos kritika nebūtinai yra kritika tikėjimo, kurį interpretuoti privalėtų būtent teologija. Kol į šiuos esminius skirtumus nekreipiama dėmesio, kapstomasi pasaulėžiūrinių kovų smulkmenose.

Žodyje „Dievas mirė" pavadinimas „Dievas", apmąstytas esmingai, atstovauja antjusliniam pasauliui, kuriame glūdi anapus žemiškojo gyvenimo iškilęs idealas, skirtas šiam gyvenimui ir todėl pastarąjį lemiantis kaip kažkas aukštesnis, t. y. tam tikra prasme veikiantis iš šalies. Tačiau kai tik išnyksta tikrasis, bažnyčios apibrėžtas tikėjimas Dievą, kai, skyrium imant, tikėjimo mokslas, teologija, praranda savo vaidmenį kaip lemiamas esinių visumos aiškinimas, kai ji apribojama ir išstumiama, tai nereiškia, kad toji pamatinė struktūra, kurios nulemti ir į antjusliškumą nukreipti tikslai viešpatauja jusliniam žemiškajam gyvenimui, subyra.

Vietoje išnykusio Dievo autoriteto ir bažnyčios mokslo atsiranda sąžinės ir proto autoritetas. Prieš pastaruosius sukyla socialinis instinktas. Bėgimas nuo pasaulio į antjusliškumą pakeičiamas istorine pažanga. Anapusinis amžinosios palaimos tikslas virsta žemiškąja daugumos laime. Religinį kultą išstumia kultūrinės kūrybos ar civilizacijos platinimo entuziazmas. Kūrybiškasis pradas, anksčiau buvęs biblinio Dievo savastimi, virsta žmogiškosios veiklos žyme. Pagaliau ši kūryba virsta darbu.

Tai, kas stengiasi užimti antjuslinio pasaulio vietą, yra atmainos krikščioniškosios bažnytinės ir teologinės pasaulio interpretacijos, o pastarosios schema, t. y. *ordo*, esinių hierarchija, perimta iš helenistinio ir ju-

dėjų pasaulio, kurio pamatinė sąranga buvo sukurta Platono Vakarų metafizikos pradžioje.

Nihilizmo esmės ir vyksmo sritis yra pati metafizika, niekada neužmirštant, kad, tardami šį žodį, mes turime galvoje ne mokslą ar ne specialią filosofijos discipliną, bet mąstome pamatinę esinių visumos sąrangą, t. y. tai, kad esinija išsiskiria į juslinį ir antjuslinį pasaulį, ir pastarasis pagrindžia bei nulemia pirmąjį. Metafizika yra istorinė erdvė, nulemianti tai, kad antjuslinis pasaulis, idėjos, Dievas, dorovinis įstatymas, proto autoritetas, pažanga, daugumos laimė, kultūra, civilizacija praranda savo kuriančiąją jėgą ir nieko nebereiškia. Šį pamatinį antjusliškumo subyrėjimą mes vadiname jo supuvimu. Todėl netikėjimas atkritimo nuo krikščioniškosios tikybos prasme niekada nėra nihilizmo esmė ir pagrindas, o yra tik jo padarinys; juk nėra negalima, kad pati krikščionybė yra nihilizmo padarinys ir forma.

Remdamiesi tuo, kas pasakyta, mes atskleidžiame paskutinį paklydimą, kuriam pasiduodama stengiantis suvokti ir tariamai įveikti nihilizmą. Kadangi nihilizmas nepatiriamas kaip jau ilgai trunkantis istorinis vyksmas, kurio pamatai glūdi pačioje metafizikoje, pasiduodama pavojingai pagundai reiškinius, kurie yra tik nihilizmo padariniai, sutapatinti su pačiu nihilizmu arba nihilizmo padarinius ir įtakas pateikti kaip jo priežastis. Patogus ir nemąstantis prisitaikymas prie šio supratimo padarė įprastą tokį dalyką, kad epochos istorinės situacijos priežastimis laikomas technikos viešpatavimas ar masių sukilimas, o dvasinė epochos situacija nenuilstamai artikuliuojama remiantis būtent tokiais požiūriais. Tačiau net pati išsamiausia ir sąmoningiausia žmogaus ir jo padėties tarp esinių analizė lieka paviršutiniška ir sukuria tik apmąstymo regimybę, kol nesistengiama apmąstyti žmogaus esmės vietovę ir šią esmę patirti būties tiesos horizonte.

Kol nihilizmo reiškinius mes tapatiname su juo pačiu, požiūris į nihilizmą lieka paviršutiniškas. Niekas nepajuda iš vietos ir tada, kai dėl nepasitenkinimo esama padėtimi, dėl dalinės nevilties, dėl moralinio

pasipiktinimo ar dėl tikybinio pasipūtimo pasislepiama tam tikroje apsauginėje aistroje.

Kad visa tai įveiktume, pirmiausia privalome mąstyti. Todėl dabar paklauskime paties Nyčės, kaip jis supranta nihilizmą, bet kol kas nekelkime klausimo, ar toks Nyčės supratimas atskleidžia ar gali atskleisti nihilizmo prigimtį.

1887 m. užrašuose Nyčė kelia klausimą („Valia viešpatauti", aforizmas 2): „Ką reiškia nihilizmas?" Jis atsako: „*Kad neteko vertės aukščiausios vertybės*".

Šis atsakymas pabrauktas ir paaiškintas: „Nebėra tikslo; nebėra atsakymo į klausimą „kodėl?"".

Nihilizmą Nyčė suvokia kaip istorinį vyksmą. Šį vyksmą jis interpretuoja kaip visų ankstesnių aukščiausių vertybių nuvertėjimą. Dievas, antjuslinis pasaulis kaip tikras ir viską lemiantis pasaulis, idealai ir idėjos, tikslai ir priežastys, apibrėžiančios ir palaikančios visą esinį ir, skyrium imant, žmogaus gyvenimą,— visa tai čia suvokiama kaip aukščiausios vertybės. Pasak dar net dabar įprastos nuomonės, visa tai suprantama kaip tiesa, gėris ir grožis: tiesa, t. y. tikroji esatis; gėris, t. y. tai, į ką viskas sueina; grožis, t. y. esinių visumos tvarka ir vienybė. Tačiau aukščiausios vertybės praranda vertę vien todėl, kad atsiranda įsitikinimas, jog idealus pasaulis niekaip ir niekada negali būti įkūnytas realiame. Aukščiausių vertybių svarba pradedama abejoti. Iškyla klausimas: kam reikalingos šios vertybės, jeigu jos kartu neduoda priemonių ir neparodo būdų, kaip įgyvendinti jose glūdinčius tikslus?

Tačiau jeigu mes Nyčės pateiktą nihilizmo esmės apibrėžimą — kad tai yra aukščiausių vertybių nuvertėjimas — stengsimės suprasti tik paraidžiui, tada atsiras toks nihilizmo esmės supratimas, kuris šiuo metu yra tapęs trivialybe, ir trivialumas paremiamas tokia nihilizmo samprata, pagal kurią aukščiausių vertybių nuvertėjimas reiškia akivaizdų nuosmukį. Tačiau Nyčei nihilizmas jokiu būdu nėra tik nuosmukio reiškinys; nihilizmas kaip pamatinis Vakarų pasaulio istorijos įvykis kartu ir visų pirma yra šios istorijos dėsnin-

gumas. Todėl nagrinėdamas nihilizmą, Nyčė ne per daug stengiasi nupiešti aukščiausių vertybių nuvertėjimo istorinį vaizdą ir, tuo remdamasis, numatyti Vakarų saulėlydį; Nyčė nihilizmą apmąsto kaip Vakarų pasaulio istorijos „vidinę logiką".

Kartu Nyčė pripažįsta, kad nors aukščiausios vertybės netenka vertės šiam pasauliui, pats pasaulis išlieka ir kad tik be-verčiu tapęs pasaulis neišvengiamai veržiasi prie naujų vertybių. Naujų vertybių pagrindimas po to, kai ankstesnės aukščiausios vertybės tapo nebereikalingos, ankstesnių vertybių atžvilgiu pasirodo kaip „visų vertybių pervertinimas". „Ne", ištartas ankstesnėms vertybėms, atsiranda iš „taip", ištarto naujoms vertybėms. Kad naujojo „taip" besąlygiškumą apsaugotų nuo sugrįžimo prie ankstesnių vertybių, t. y. kad naujų vertybių atsiradimą pagrįstų kaip vyksmą, nukreiptą prieš senąsias, net naująjį vertybių pagrindimą Nyčė vadina nihilizmu, būtent tokiu nihilizmu, dėl kurio nuvertėjimas baigiasi nauju ir vieninteliu galimu vertybių pagrindimu. Šią lemiamą nihilizmo fazę Nyčė vadina „užbaigtu", t. y. klasikiniu, nihilizmu. Nihilizmą Nyčė supranta kaip ankstesnių aukščiausių vertybių nuvertėjimą. Tačiau kartu teigiamai vertina nihilizmą kaip „visų aukščiausių vertybių pervertinimą". Todėl žodis „nihilizmas" lieka daugiareikšmis ir, žvelgiant į pačią esmę, visada dviprasmiškas, nes jis, viena vertus, reiškia gryną ankstesnių aukščiausių vertybių nuvertėjimą, o kita vertus, kartu reiškia ir besąlygišką pasipriešinimą nuvertėjimui. Šiuo požiūriu dviprasmiška yra ir tai, ką Nyčė pateikia kaip nihilizmo pradinį pavidalą, t. y. pesimizmas. Anot Šopenhauerio, pesimizmas yra tikėjimas tuo, kad šiame blogiausiame iš visų pasaulių neverta gyventi ir teigti gyvenimo. Pasak šios koncepcijos, gyvenimas, t. y. kartu ir esinija kaip visuma, turi būti paneigtas. O anot Nyčės, toks pesimizmas yra „silpnųjų pesimizmas". Jis visur mato tik tamsiąją pusę, bet kur suranda priežastį pralaimėti ir kelia pretenzijas žinoti, kuo viskas baigsis, pabaigą suvokdamas kaip visuotinę žūtį. Priešingai, stipriųjų pesimizmas ir stiprybė nepa-

siduoda iliuzijoms, mato pavojus, vengia apgaulės ir pagražinimų. Tokiu požiūriu, pasyvus laukimas pavojingas tuo, kad sugrįžta tai, kas atgyvenę. Šiuo atveju analitiškai įsiskverbiama į reiškinius ir reikalaujama suvokti tas sąlygas ir jėgas, kurios nepaisant nieko laiduoja galimybę valdyti istorinę situaciją.

Gilesnis apmąstymas galėtų parodyti, kad tuo, ką Nyčė vadina „stipriųjų pesimizmu", reiškiasi naujųjų amžių žmonijos veržimasis į besąlygišką subjektyvumo viešpatavimą esinių subjektiškumo stichijoje. Per du pesimizmo pavidalus pasireiškia kraštutinumai. Kraštutinumai apskritai vyrauja. Taip atsiranda besąlygiškai radikalaus „arba-arba" situacija. Įsivyrauja tam tikra „tarpinė būsena", parodanti, kad, iš vienos pusės, ankstesnės aukščiausios vertybės neįgyvendinamos. Pasaulis atrodo esąs be-vertis. Iš kitos pusės, kai šitai suvokiama, ieškantis žvilgsnis krypsta į naujų vertybių įtvirtinimo šaltinius, tačiau taip, kad tuo būdu pasaulis neatgauna savo vertės.

Žinoma, ankstesnių vertybių byrėjimo akivaizdoje galima išbandyti kitą dalyką. Jeigu net krikščioniškas Dievas dingo iš savo vietos antjusliniame pasaulyje, pati vieta juk išlieka, nors ir tuščia. Ištuštėjusi antjusliškumo sritis ir idealus pasaulis dar gali būti išsaugomi. Tuščia vieta net skatina ją vėl užimti ir iš jos dingusį Dievą pakeisti kitu. Sukuriami nauji idealai. Nyčės požiūriu („Valia viešpatauti", A. 1021, 1887), tai padaro laimingo pasaulio sukūrimo teorijos, socializmas, taip pat ir Vagnerio muzika, t. y. tai padaroma ten, kur spekuliuojama „dogmatine krikščionybe". Taip atsiranda „neišbaigtas nihilizmas". Nyčė apie tai sako („Valia viešpatauti", A. 28, 1887): „*Neišbaigtas* nihilizmas, jo formos: mes jose gyvename. Pastangos pabėgti nuo nihilizmo, *nepervertinus* ankstesnių vertybių,— pateikti visų tų dalykų priešingybę, suaktualinti problemą".

Nyčės mintis apie neišbaigtą nihilizmą mes galime suvokti aiškiau ir griežčiau, tardami taip: nors neišbaigtas nihilizmas ankstesnes vertybes pakeičia kitomis, tačiau jis jas pastato į seną vietą, kuri tarsi lieka

atvira kaip ideali antjusliškumo sritis. O išbaigtas nihilizmas privalo pašalinti net pačią vertybių vietą, antjusliškumo sritį, ir vertybes sukurti visai kitaip, jas pervertinti.

Dabar bus aišku: nors tobulas, išbaigtas ir todėl klasikinis nihilizmas apima „visų ankstesnių vertybių pervertinimą", tačiau pervertinimas nėra tik senų vertybių pakeitimas naujomis. Pervertinimas yra paties vertinimo būdo ir tipo pakeitimas. Vertybių įtvirtinimui reikia naujo principo, t. y. to, iš ko jos atsiranda ir kuo jos remiasi. Vertybių įtvirtinimui reikia kitos srities. Kaip principas nebegali būti priimtas nebegyvas antjusliškumo pasaulis. Todėl taip suprasto pervertinimo siekiantis nihilizmas turi ieškoti to, kas gyvastingiausia. Taip pats nihilizmas tampa „vešliausio gyvenimo idealu" („Valia viešpatauti", A. 14, 1887). Šioje naujoje aukščiausioje vertybėje pasirodo kitoks gyvenimo, t. y. to, kame glūdi visą gyvastį lemianti esmė, vertinimas. Todėl reikia kelti klausimą, kaip Nyčė supranta gyvenimą.

Įvairių nihilizmo formų ir pakopų nagrinėjimas parodo, kad, pasak Nyčės interpretacijos, nihilizmas apskritai yra tokia istorija, kuri apima vertybes, vertybių įtvirtinimą, vertybių nuvertėjimą, vertybių pervertinimą, naujų vertybių kūrimą ir pagaliau visiškai kitokį bet kokio vertybių įtvirtinimo principo supratimą. Aukščiausi tikslai, esinių priežastys ir principai, idealai ir antjusliškoji sritis, Dievas ir dievai,— visa tai iš anksto suvokiama kaip vertybės. Todėl Nyčės nihilizmo sąvoką mes gerai suprasime tik tada, kai žinosime, kaip Nyčė supranta vertybę. Tik tuo remdamiesi žodį „Dievas mirė" mes suprasime taip, kaip jis buvo mąstomas. Pakankamai aiškus supratimas to, ką Nyčė mąsto, tardamas šį žodį, yra raktas suprasti jo metafiziką.

XIX šimtmetyje šneka apie vertybes buvo labai paplitusi, o vertybinis mąstymas įprastas. Tačiau tik dėl Nyčės raštų paplitimo šnekėjimas apie vertybes tapo populiarus. Šnekama apie gyvenimo vertybes, kultūros vertybes, amžinąsias vertybes, apie vertybių

hierarchiją, apie dvasines vertybes, kurias tikimasi rasti, pvz., antikoje. Mokslinių filosofijos tyrinėjimų ir neokantizmo raidos dėka ateinama prie vertybių filosofijos. Kuriamos vertybių sistemos, o etikoje siekiama vertybes išskirti. Net krikščioniškoje teologijoje Dievas apibrėžiamas kaip *summum ens qua summum bonum*[5], t. y. kaip aukščiausia vertybė. Manoma, kad mokslas turi nevertybinį pobūdį, vertinimai nukeliami į pasaulėžiūros sritį. Vertybė ir vertybiškumas tampa pozityvistiniu metafizinės realybės pakaitalu. Šnekėjimo apie vertybes dažnumą atitinka sąvokos neapibrėžtumas. Savo ruožtu pastarasis atitinka vertybės atsiradimo iš būties miglotumą. Juk tarus, kad taip išgarsinta vertybė nėra niekas, reikia manyti, kad jos esmė glūdi būtyje.

Kaip Nyčė supranta vertybę? Kuo grindžiama vertybės esmė? Kodėl Nyčės metafizika yra vertybių metafizika?

Viename užraše (1887—1888 m.) Nyčė paaiškina, kaip jis supranta vertybę („Valia viešpatauti", A. 715): „Vertybės požiūris yra *išlikimo—sustiprėjimo sąlygų* požiūris reliatyvios gyvenimo trukmės kompleksinio vaizdinio kontekste".

Vertybės esmė — būti požiūriu. Vertybė reiškia tai, kas pagaunama akimi. Vertybė yra akies padėtis, reikalinga tokiam regėjimui, kuris ko nors siekia arba, kaip sakoma, ko nors tikisi, todėl turi skaitytis su kuo nors kitu. Vertybė iš vidaus susijusi su tam tikru „tiek ir tiek", su kiekiu ir skaičiumi. Todėl vertybės yra („Valia viešpatauti", A. 710, 1888) susijusios su „skaičiaus ir mato skale". Iškyla klausimas, kuo savo ruožtu grindžiama didėjimo ir mažėjimo skalė.

Vertybę apibūdinant kaip požiūrį, atsiskleidžia vienas Nyčės vertybės sąvokai esmingas dalykas: kaip požiūris, ji yra įtvirtinta tam tikro regėjimo ir jo labui. Šis regėjimas yra toks, kad jis mato tik tai, kas jam reikalinga; kad jis pamato tik tada, kai matomą dalyką jis prieš-stato ir taip jį įtvirtina. Tik tokio priešstatančiojo įtvirtinimo dėka pasidaro galima žvilgsnį nukreipti į tai, kas reikalinga, t. y. šį regėjimą

kreipiantis taškas tampa akies padėtimi, o pastaroji yra tai, kas svarbiausia regėjimui ir bet kokiam žvilgsnio kreipiamam veiksmui. Taigi vertybės nėra kažkas, kas iš pradžių egzistuoja savaime, bet po to, progai pasitaikius, gali tapti požiūriais. Vertybė yra vertybė tol, kol ji galioja. Ji galioja tiek, kiek ji yra įtvirtinama kaip kažkas reikalinga. Ji įtvirtinama numatant ir žvelgiant į tai, su kuo reikia skaitytis. Akies padėtis, požiūris, akiratis čia reiškia išvaizdą ir regėjimą graikų apibrėžta, tačiau, idėjai iš *eidos* virtus *perceptio*, užmiršta prasme. Regėjimas yra toks statymas priešais, kuris nuo Leibnico laikų aiškiau suvokiamas kaip geidimo *(appetitus)* pamatinis bruožas. Bet koks esinys yra statantis-priešais, nes esinio būčiai priklauso *nisus*, siekimas pasirodyti, skatinantis ką reikštis ir taip lemiantis jo buvimą. Tokia *nisus* prigimtį turinti bet kokio esinio esmė nusistato akies padėtį. Akies padėtis yra vertybė.

Vertybės kaip požiūriai, pasak Nyčės, įtvirtina *„išlikimo—sustiprėjimo sąlygas"*. Vien tik šią figūrą užrašydamas taip, kad tarp „išlikimo" ir „sustiprėjimo" nėra žodelyčio „ir", kuris pakeistas brūkšneliu, Nyčė stengiasi aiškiai parodyti, kad esmingai ir visada vertybės kaip požiūriai kartu yra išlikimo *ir* sustiprėjimo sąlygos. Ten, kur įtvirtinamos vertybės, turi būti paisoma abiejų sąlygotumo tipų, visada susijusių vienas su kitu. Kodėl taip? Akivaizdu, tik todėl, kad prieš-statantis-geidžiantis esinys pats esmingai yra toks, kad jam reikalinga tokia dvejopa akies padėtis. Kieno sąlygos yra vertybės kaip požiūriai, jeigu jos privalo sąlygoti kartu ir išlikimą, ir sustiprėjimą?

Išlikimas ir sustiprėjimas apibūdina vienas su kitu susijusius pamatinius gyvenimo bruožus. Gyvenimo esmei priklauso troškimas augti, stiprėjimas. Kiekvienas gyvenimo išlikimas tarnauja gyvenimo sustiprinimui. Kiekvienas gyvenimas, kuris apsiriboja tik išlikimu, jau yra smukimas. Pvz., gyvenimo erdvės užsitikrinimas gyvai būtybei niekada nėra tikslas, o tik priemonė sustiprinti gyvenimą. Atvirkščiai, sustiprėjęs gyvenimas vėl iškelia ankstesnį poreikį plėsti gyvenimo erdvę.

Tačiau sustiprėjimas neįmanomas ten, kur neegzistuoja jau tvirta ir todėl galinti stiprėti būsena. Todėl gyva būtybė yra susaistyta abiem pamatiniais bruožais, sustiprėjimu ir išlikimu, t. y. „kompleksiniu gyvenimo vaizdiniu". Vertybės kaip požiūriai kreipia regėjimą į „kompleksinio vaizdinio kontekstą". Regėjimas visada yra tam tikro gyvenimo vaizdinio, viešpataujančio kiekvienai gyvai būtybei, regėjimas. Kai jis nustato gyvai būtybei tam tikras akies padėtis, gyvenimas iš esmės pasirodo esąs vertybes įtvirtinanti stichija (plg. „Valia viešpatauti", A. 556, 1885—1886).

„Kompleksiniai gyvenimo vaizdiniai" pririšti prie išlikimo ir įtvirtinimo sąlygų, tačiau pririšti taip, kad tai, kas įtvirtinta, egzistuoja tik tam, kad sustiprėjimo vyksme taptų kažkuo nepatvariu. Šio kompleksinio gyvenimo vaizdinio trukmė remiasi abipuse sustiprėjimo ir išlikimo sąveika. Todėl ji yra santykinė. Ji yra „reliatyvi" gyvos būtybės, t. y. gyvenimo, trukmė.

Pasak Nyčės, vertybė yra „išlikimo—sustiprėjimo sąlygų požiūris reliatyvios gyvenimo trukmės ir tapsmo kompleksinio vaizdo kontekste". Tuščias ir neapibrėžtas žodis „tapsmas" čia ir apskritai Nyčės metafizikos terminijoje reiškia ne bet kokį daiktų tekėjimą, ne paprastą būsenų kaitą, ne kokį nors vystymąsi ir neapibrėžtą išsklaidą. „Tapsmas" reiškia perėjimą nuo ko nors prie ko nors, t. y. tokį judėjimą ir judrumą, kurį Leibnicas „Monadologijoje" (§ 11) vadina *changements naturels* [6], kuris persmelkia *ens qua ens,* t. y. *ens percipiens et appetens* [7]. Šį persmelkiantį pradą Nyčė mąsto kaip pamatinį visos tikrovės bruožą, t. y. kaip esantį plačiąja prasme. Tai, kas tokią esatį nulemia jos *essentia* požiūriu, jis suvokia kaip „valią viešpatauti".

Kai vertybės esmės apibūdinimą Nyčė užbaigia žodžiu „tapsmas", šis paskutinis žodis tampa nuoroda į tą pamatinę sritį, kuriai apskritai ir tik kuriai priklauso vertybės ir vertybių įtvirtinimas. „Tapsmas" Nyčei yra „valia viešpatauti". Taigi „valia viešpatauti" yra „gyvenimo" pamatinis bruožas, tačiau kartu šį žodį Nyčė dažnai vartoja platesne prasme, ir tada — metafi-

zikos rėmuose — jis tapatinamas su „tapsmu" (plg. su Hėgeliu). Nyčės kalbos vartosenoje valia viešpatauti, tapsmas, gyvenimas ir būtis plačiausia prasme reiškia tą patį („Valia viešpatauti", A. 582, 1885—1886 ir A. 689, 1888). Tapsmo stichijoje gyvenimas, t. y. gyva būtybė, formuojasi į laikinus valios viešpatauti centrus. Tuo būdu šie centrai yra viešpatavimo dariniai. Tokie dariniai Nyčei yra menas, valstybė, religija, mokslas, visuomenė. Todėl Nyčė gali teigti ir taip („Valia viešpatauti", A. 715): „Vertybė iš esmės yra šių viešpatavimo centrų didėjimo ir mažėjimo požiūris" (t. y. jų viešpatavimo tipo atžvilgiu).

Kai Nyčė taip apibrėžia vertybės esmę ir ją suvokia kaip požiūrio nulemtą gyvenimo išlikimo ir sustiprinimo sąlygą, o gyvenimo pagrindą įžvelgia tapsme kaip valioje viešpatauti, valia viešpatauti atsiskleidžia kaip tokia realybė, kuri įtvirtina tuos požiūrio taškus. Valia viešpatauti yra tai, kas dėl savo „vidinio principo" (Leibnicas) kaip *nisus,* glūdintis esinio būtyje (im *esse* des *ens*), vertina pagal vertybes. Valia viešpatauti yra vertybės įtvirtinimo būtinumo pagrindas ir vertinimo galimybės pradmuo. Todėl Nyčė sako („Valia viešpatauti", A. 14, 1887): „*Vertybės ir jų kaita* siejasi su *vertybes įtvirtinančiojo galimybės* augimu".

Dabar bus aišku: vertybės yra valios viešpatauti įtvirtintos ir ją pačią lemiančios sąlygos. Tik ten, kur valia viešpatauti kaip visos tikrovės pamatinis principas atsiskleidžia, t. y. tampa tikra ir todėl yra suvokiama kaip visko, kas tikra, tikrovė, tampa aišku, iš kur atsiranda vertybės ir kas palaiko bei lemia visą vertinimą. Vertybių įtvirtinimo principas dabar tampa aiškus. Toliau vertybių įtvirtinimas bus realizuojamas „iš principo", t. y. remiantis būtimi kaip esinio pagrindu.

Todėl valia viešpatauti kaip šis pažintas ir siekiamas principas kartu yra naujų vertybių įtvirtinimo principas. Šis įtvirtinimas yra naujas, nes jis pirmą kartą realizuojamas sąmoningai, žinant jo principą. Vertybių įtvirtinimas yra naujas, nes jis pats garantuoja savo principą ir šią garantiją kartu išsaugo kaip savo principo įtvirtintą vertybę. Tačiau kaip naujų ver-

tybių įtvirtinimo principas, valia viešpatauti, palyginti su ankstesnėmis vertybėmis, kartu yra visų ankstesnių vertybių pervertinimo principas. Tačiau kadangi ankstesnės aukščiausios vertybės viešpatavo jusliškumui iš antjusliškumo aukštybių, o šio viešpatavimo prieglobstis buvo metafizika, įtvirtinus naują visų vertybių pervertinimo principą įvyksta visos metafizikos pasikeitimas. Šį pasikeitimą Nyčė laiko metafizikos įveika. Tačiau kiekvienas toks pasikeitimas yra tik aklas susipainiojimas tame pačiame dalyke, kuris tapo nebeatpažįstamas.

Tačiau kadangi Nyčė nihilizmą suvokia kaip visų ankstesnių aukščiausių vertybių nuvertėjimo istorinį dėsningumą, o nuvertėjimą interpretuoja kaip visų vertybių pervertinimą, pasak Nyčės interpretacijos, nihilizmo pagrindas yra vertybių viešpatavimas ir nuosmukis, t. y. apskritai vertybių įtvirtinimo galimybė. O pastaroji pati nulemta valios viešpatauti. Todėl Nyčės nihilizmo supratimas ir žodis „Dievas mirė" gali būti pakankamai išsamiai apmąstytas tik remiantis valios viešpatauti esmės supratimu. Tad mes žengsime paskutinį žingsnį aiškindami šį žodį, jeigu paaiškinsime, kaip Nyčė mąsto jo paties sukurtą pavadinimą „valia viešpatauti".

Šis pavadinimas „valia viešpatauti" atrodo toks savaime aiškus, kad nelabai suprantama, kaip galima dėti pastangas dar kaip nors paaiškinti šį žodžių darinį. Juk kas yra valia, kiekvienas gali patirti pats savyje. Valia yra ko nors siekimas. Ką reiškia viešpatavimas, šiandien žino kiekvienas, remdamasis kasdiene patirtimi: tai yra valdymo ir prievartos įgyvendinimas. Valia, „nukreipta į" viešpatavimą, akivaizdžiai yra siekimas turėti galybę. Šiuo požiūriu pavadinimas „valia viešpatauti" suponuoja dviejų skirtingų dalykų ryšį, iš vienos pusės — valią, iš kitos — viešpatavimą. Ir pagaliau jeigu, norėdami aptariamą dalyką ne tik aprašyti, bet ir paaiškinti, mes iškelsime klausimą apie valios viešpatauti priežastį, pasirodys, kad tai yra akivaizdus siekimas to, ko dar neturima, t. y. ji atsiranda iš stokos jausmo. Siekimas, viešpatavimo įgyvendinimas,

stokos jausmas yra vaizduosenos būdai ir būsenos (sielos sugebėjimai), kuriuos mes suvokiame psichologinio pažinimo dėka. Todėl valios viešpatauti esmės aiškinimas priklauso psichologijos sričiai.

Tai, kas čia pasakyta apie valią viešpatauti ir jos pažinumą, yra akivaizdu, tačiau toks požiūris nesutampa su tuo, ką turėjo galvoje Nyčė, mąstydamas žodį „valia viešpatauti". Pavadinimas „valia viešpatauti" yra pamatinis brandžiosios Nyčės filosofijos žodis. Todėl ši filosofija gali būti pavadinta „valios viešpatauti" metafizika. Ką Nyčei reiškė „valia viešpatauti", niekada negalima suprasti remiantis kokiu nors populiariu valios ir viešpatavimo vaizdiniu; tai galima padaryti tik apmąstant metafizinį mąstymą, t. y. kartu ir Vakarų metafizikos istoriją kaip visumą.

Čia pateikiamas valios viešpatauti esmės aiškinimas remiasi tokiomis prielaidomis. Tačiau kartu būtina, nors ir laikantis paties Nyčės aiškinimų, juos suvokti aiškiau, neapsiribojant tuo, kas tiesiogiai pasakyta paties Nyčės. Bet mums visada aišku yra tik tai, kas iš anksto reikšminga. Reikšminga yra tai, kas mus palyti esmingai. Šiame tekste visur — ir anksčiau, ir toliau — mąstoma iš metafizikos *esmės*, o ne remiantis kuria nors jos faze.

Pirmą kartą „valia viešpatauti" Nyčės minima knygos „Taip kalbėjo Zaratustra", pasirodžiusios praėjus metams po „Linksmojo mokslo" publikacijos — 1883 m.,— antrojoje dalyje, tokiame kontekste, iš kurio šis žodis ir turi būti suprastas: „Kur tik rasdavau gyvastį, ten rasdavau ir valią viešpatauti, ir net tarno valioje aš rasdavau valią būti ponu".

Valia yra valia-būti-ponu. Taip suprasta valia glūdi ir tarno valioje. Žinoma, ne ta prasme, kad tarnas siektų atsikratyti vergo vaidmens, kad pats taptų ponu. Veikiau vergas kaip vergas, tarnas kaip tarnas vis dar trokšta turėti žemiau už save ką nors, kam jis galėtų įsakinėti ir kieno tarnyste galėtų naudotis. Todėl jis yra ponas, būdamas vergu. Net būti-vergu yra valia-būti-ponu.

 Valia nėra tik noras ir tik ko nors siekimas, tačiau

valia pati savaime yra paliepimas (plg. „Taip kalbėjo Zaratustra", I ir II dalis; ir dar „Valia viešpatauti", A. 668, 1888). Pastarojo esmė ta, jog paliepiantysis yra ponas dėl to, kad jis disponuoja veiklos akto galimybėmis. Tai, kas paliepiama, yra šio disponavimo realizacija. Paliepdamas paliepiantysis (o ne realizuojantysis) paklūsta šiam disponavimui ir disponavimo galimybėms ir taip paklūsta pačiam sau. Tuo būdu paliepiantysis iškyla virš savęs ir rizikuoja savimi. Paliepimas, kurį, žinoma, reikia skirti nuo banalaus komandavimo kitiems, yra savęs įveika, todėl sunkiau pasiekiamas negu paklusimas. Valia yra susitelkimas realizuoti tam, kas užsibrėžta. Tik tam, kuris nepajėgia paklusti sau pačiam, būtina dar ir paliepti. Tai, ko siekia valia, ji siekia ne kaip to, ko ji dar neturi. Tai, ko siekia valia, ji jau turi. Juk valia siekia savo valiojimo. Ji peržengia save pačią. Taip valia kaip valia veržiasi anapus savęs ir kartu turi save pastatyti už savęs ir žemiau už save. Todėl Nyčė gali tarti („Valia viešpatauti", A. 675, 1887—1888): „*Valiojimas* apskritai yra tas pat kas siekimas-būti-*stipresniam,* siekimas augti...". „Stipresniam" čia reiškia „daugiau viešpatavimo", tai reiškia: tik viešpatavimo. Juk galybės esmė yra būti-viešpačiu pasiektos viešpatavimo pakopos. Viešpatavimas tik tada ir tol yra viešpatavimas, kai jis yra viešpatavimo sustiprėjimas ir paliepimas „turėti daugiau galybės". Jau tik pasyvus laikymasis stiprėjančiame viešpatavime, jau tik sustingimas tam tikroje viešpatavimo pakopoje yra viešpatavimo smukimo pradžia. Viešpatavimo esmė apima siekimą sustiprinti viešpatavimą. Šis siekimas priklauso viešpatavimo esmei ir iš jos atsiranda, nes viešpatavimas yra paliepimas ir kaip paliepimas prisiverčia viršyti pasiektą viešpatavimo pakopą. Todėl nors viešpatavimas nuolat yra pakeliui į save, tačiau yra ne kaip kokia nors iš anksto duota valia, kuri, kaip siekimas, siekia viešpatauti. Viešpatavimas prisiverčia įveikti pasiektą viešpatavimo pakopą ne tam, kad pasiektų kitą pakopą, o tam, kad įsiviešpatautų besąlygiškoje savo esmėje. Pagal šią esmingą apibrėžtį, valios aktas nėra joks sie-

kimas; priešingai, bet koks siekimas yra pradinė arba galutinė valios akto raiška.

Pavadinime „valia viešpatauti" žodis „viešpatauti" įvardija tik tą esmingą būdą, kuriuo valia siekia pati savęs tiek, kiek ji yra paliepimas. Kaip paliepimas, valia susisieja su pačia savimi ir su tuo, ko ji siekia. Šis susisiejimas yra viešpatavimo išsklaida. Valia-sau neegzistuoja taip pat, kaip neegzistuoja viešpatavimas-sau. Todėl valia ir viešpatavimas nėra pirmąkart susaistomi valios viešpatauti, bet priešingai, valia kaip valia valiai jau yra valia viešpatauti viešpatavimo išsklaidos prasme. Tačiau viešpatavimo esmė ta, kad jis kaip valioje glūdinti valia tarnauja valiai. Valia viešpatauti yra viešpatavimo esmė. Ji atskleidžia besąlygišką valios esmę, kuri kaip grynoji valia siekia savęs.

Todėl „valia viešpatauti" negali būti priešstatyta valiai, nukreiptai į ką kita, pvz., „valiai į nieką"; juk net ir tokia valia yra valia valiai, todėl Nyčė gali pasakyti taip („Moralės genealogija", III traktatas, A. 1, 1887): „ji (valia) veikiau siekia valioti *Nieką,* negu *ne*valioti".

Šitas „valioti Nieką" jokiu būdu nereiškia valioti gryną bet kokios tikrovės nebuvimą, o kaip tik reiškia valioti tikrovę, tačiau tokią tikrovę, kuri visur reiškiasi kaip kažkas niekinga; vadinasi, tik todėl tai reiškia valioti naikinti. Tokiu valiojimu viešpatavimas visada garantuoja galimybę paliepti ir galimybę-būti-ponu.

Valios viešpatauti esmė kaip valios esmė yra visos tikrovės pamatinis bruožas. Nyčė sako: („Valia viešpatauti", A. 693, 1888): valia viešpatauti yra „giliausia būties esmė". Metafizikos kalba „būtis" čia yra: esinių visuma. Valios viešpatauti esmė ir pati valia viešpatauti kaip pamatinis esinijos bruožas kaip tik todėl negali būti konstatuota psichologiniu stebėjimu, bet priešingai, pati psichologija savo esmę ir savo objekto pažinimą pagrindžia valia viešpatauti. Todėl Nyčė suvokia valią viešpatauti ne psichologiškai, bet priešingai, pati psichologija apibrėžiama naujai kaip „valios viešpatauti morfologija ir išsivystymo mokslas" („Anapus gėrio ir blogio", A. 23). Morfologija yra on-

tologija *on* (esinio), kurio *morphē*[8], eidui *(eidos)* virtus *perceptio*, taip pat pasikeičia ir *perceptio appetitus* pavidalu pasirodo kaip valia viešpatauti. Kad metafizika, kuri nuo seno esinį jo būties požiūriu mąsto kaip *hypokeimenon*[9], *sub-iectum*, virsta taip apibrėžiama psichologija, šis antrinis reiškinys atskleidžia esminį įvykį, kurio esmė — esinio esiniškumo pasikeitimas. Subjekto *(subiectum) usia* (esiniškumas) virsta subjektiškumu savimonės, kuri savo esmę dabar atskleidžia kaip valią valiai. Valia kaip valia viešpatauti yra paliepimas įgyti daugiau viešpatavimo. Kad valia, paskatinanti save pačią, galėtų peržengti esamą pakopą, ši pakopa iš pradžių turi būti pasiekta, įtvirtinta ir išsaugota. Pasiektos viešpatavimo pakopos įtvirtinimas yra būtina viešpatavimo padidinimo sąlyga. Tačiau ši būtina sąlyga yra nepakankama tam, kad valia galėtų geisti savęs, t. y. kad valiojimas būti stipresnei būtų viešpatavimo sustiprinimas. Valia privalo įsižiūrėti į tam tikrą regėjimo lauką ir jį atverti, kad apskritai atsirastų galimybės parodyti kelią šitam viešpatavimo sustiprinimui. Taigi valia privalo sukurti veržimosi-už-savęs sąlygą. Valia viešpatauti turi iškart įtvirtinti viešpatavimo išlikimo ir viešpatavimo sustiprėjimo sąlygas. Valia apima šių viena su kita susijusių sąlygų įtvirtinimą.

„Valiojimas apskritai yra tas pat, kas valiojimas-tapti-*stipresniam*, valiojimas augti ir siekimas tam reikalingų *priemonių*" („Valia viešpatauti", A. 675, 1887—1888).

Esmingiausios priemonės yra pačios valios viešpatauti įtvirtintos jos pačios sąlygos. Šias sąlygas Nyčė vadino vertybėmis. Jis sako (XIII, A. 395, 1884): „Bet kokiame valiojime glūdi *vertinimas*". Vertinti reiškia: sukurti-įtvirtinti vertybę. Valia viešpatauti vertina tiek, kiek ji sukuria ir įtvirtina sustiprėjimo sąlygą ir išlikimo sąlygą. Iš prigimties valia viešpatauti yra vertybes įtvirtinanti valia. Vertybės yra išlikimo-sustiprėjimo sąlygos esinio būtyje. Valia viešpatauti, kiek ji reiškiasi savo gryniausiu pavidalu, pati yra vertybių įtvirtinimo pagrindas ir sritis. Valios viešpatauti pa-

grindas nėra stokos jausmas, bet ji pati yra trykštančio gyvenimo pagrindas. Gyvenimas čia reiškia valią valiai. „Gyventi — tai reiškia vertinti" (ten pat).

Kadangi valia siekia viršyti save, jos nenuramina jokia pasiekta gyvenimo gausa. Ji veržiasi į perviršį, t. y. stengiasi viršyti save. Todėl kaip tapati sau, ji nuolat sugrįžta prie tapatybės sau. Esinių visumos, kurios *essentia* yra valia viešpatauti, egzistavimo būdas, jos *existentia* yra „amžinasis sugrįžimas". Abu pamatiniai Nyčės metafizikos žodžiai „valia viešpatauti" ir „amžinasis sugrįžimas" apibrėžia esinį jo būtyje tais požiūriais, kurie nuo seno vyravo metafizikoje kaip *ens qua ens essentia* ir *existentia* prasme.

Taip mąstomas esminis ryšys tarp „valios viešpatauti" ir „amžinojo sugrįžimo" čia dar negali būti parodytas tiesiogiai todėl, kad metafizika nei apmąstė, nei iškėlė klausimą apie skirtumo tarp *essentia* ir *existentia* kilmę.

Jeigu metafizika esinio būtį mąsto kaip valią viešpatauti, esinį ji neišvengiamai mąsto kaip įtvirtinantį vertybes. Ji viską mąsto vertybių, vertybių galiojimo, nuvertinimo ir pervertinimo horizonte. Naujųjų amžių metafizika prasideda tuo — ir tuo pasireiškia jos esmė,— kad ji ieško to, kas yra besąlygiškai neabejotina, tikra, ji ieško tikrumo. Pasak Dekarto, reikia *firmum et mansurum quid stabilire*, įtvirtinti ką nors tvirto ir pastovaus. Šis pastovumas kaip objektas atitinka nuo seno vyraujantį supratimą apie esinį kaip nuolatos čiaesantį ir jau duotą *(hypokeimenon, subiectum)*. Įkandin Aristotelio, ir Dekartas kelia klausimą apie *hypokeimenon*. Kadangi šio *subiectum* Dekartas ieško tradicinės metafizikos horizonte, tiesą mąstydamas kaip tikrumą, *ego cogito* [10] jis suvokia kaip nuolatos esantįčia. Taip *ego sum* virsta *subiectum*, t. y. subjektas virsta savimone. Subjekto subjektiškumas apsibrėžia remdamasis šios sąmonės tikrumu.

Valia viešpatauti, įtvirtindama savo išlikimą, t. y. pastovumą, kaip būtiną vertybę, kartu pateisina būtinybę įsitvirtinti visuose esiniuose, kurie, kaip esmingai priešstatantys, kartu visada yra į-tikrinantys. Į-tik-

rinimo įtvirtinimas vadinamas tikrumu. Todėl, Nyčės įsitikinimu, tikrumas kaip naujųjų amžių metafizikos principas pirmą kartą iš tikrųjų pagrindžiamas valia viešpatauti, žinoma, tarus, kad tiesa yra būtina vertybė ir kad tikrumas yra modernusis tiesos pavidalas. Taip išaiškėja, kodėl Nyčės teorija apie valią viešpatauti kaip visos tikrovės „esmę" užbaigia naujųjų amžių subjektiškumo metafiziką.

Todėl Nyčė gali teigti: „Klausimas apie vertybes yra *fundamentalesnis* už klausimą apie tikrumą: pastarasis tampa rimtu klausimu tik po to, kai atsakyta į klausimą apie vertybę" („Valia viešpatauti", A. 588, 1887—1888).

Tačiau klausiant apie vertybę — jeigu pripažįstama, kad valia viešpatauti yra vertybių įtvirtinimo principas,— visų pirma reikia apmąstyti, kokia yra šio principo būtinai sąlygojama ir šį principą atitinkanti aukščiausia vertybė. Kadangi vertybės esmė reiškiasi tuo, kad tai yra valios viešpatauti įtvirtinta išlikimo-sustiprėjimo sąlyga, atsiveria perspektyva apibūdinti pavyzdinės vertybės struktūrą.

Pasiektos valios viešpatavimo pakopos išlikimas reiškiasi tuo, kad valia apsupa save tokia aplinka, į kurią ji bet kada gali patikimai įsibrauti ir išsikovoti iš jos savo tikrumą. Ši aplinka apriboja stovėseną čia-esatyje (*usia* kasdiene graikiškąja šio žodžio reikšme), kuria tiesiogiai disponuoja valia. Tačiau ši stovėsena tik tada virsta kažkuo patvariu, t. y. tokiu dalyku, kuriuo galima bet kada disponuoti, kai ji stabilizuojama tam tikru pastatymu. Šis pastatymas turi prieš-statančiojo pagaminimo pobūdį. Taip pastatytas dalykas yra pastovus. Likdamas ištikimas metafizikoje vyraujančiai būties esmei (būtis — trunkanti čia-esatis), šį pastatytą dalyką Nyčė vadina „esiniu". Dažnai — taip pat likdamas ištikimas metafizinio mąstymo kalbėsenai — tą pastatytą dalyką jis vadina „būtimi". Nuo Vakarų mąstymo pradžios esinys interpretuojamas kaip tai, kas yra teisinga ir kaip tiesa, nors „esaties" ir „tiesos" prasmė suvokiama įvairiai. Tai, ką valia viešpatauti įtvirtina savo išlikimui, vadindamas būtimi ar-

ba esiniu, arba tiesa, Nyčė, nepaisant visų metafizikos perkeitimų ir pervertinimų, išlieka jos tradiciniame kelyje nuo jo nenukrypdamas. Todėl tiesa jam yra valios viešpatauti esmėje įtvirtinta sąlyga, būtent viešpatavimo išlikimo sąlyga. Kaip tokia sąlyga, tiesa yra vertybė. Tačiau kadangi valia gali valioti tik disponuodama tuo, kas pastovu, tiesa yra valiai viešpatauti būtina vertybė, išplaukianti iš tos valios esmės. Šiuo atveju žodis „tiesa" nereiškia nei esinio nepaslėpties, nei pažinimo sutapimo su objektu, nei tikrumo kaip prieš-pastatyto esinio įžvelgiančiojo palenkimo ir įtvirtinimo. Dabar tiesa yra — ir būtent esmingosios istorinės kilmės iš minėtos esmės požiūriu — įtvirtinantis užsitikrinimas aplinkos, kuria remdamasi valia viešpatauti geidžia savęs.

Pasiektos viešpatavimo pakopos įtvirtinimo požiūriu tiesa yra būtina vertybė. Bet jos nepakanka pasiekti aukštesnei viešpatavimo pakopai; juk tai, kas pastovu, savaime negali garantuoti to, ko valiai reikia pirmiausia, kad ji pajėgtų išsiveržti anapus savęs ir taip įsibrauti į paliepimo galimybių sritį. Šios galimybės atsiveria tik persmelkiančiam išankstiniam žvilgsniui, būdingam valios viešpatauti esmei; juk kaip valia didesniam viešpatavimui, savo galimybių požiūriu ji yra perspektyvi. Šių galimybių atvėrimas ir pasitelkimas yra tokia valios viešpatauti esmės sąlyga, kuri, būdama pažodžiui einanti-priešais, pralenkia anksčiau minėtą sąlygą. Todėl Nyčė sako („Valia viešpatauti", A. 853, 1887—1888): „Tačiau tiesa nėra aukščiausias vertybės matas; juo labiau ji nėra aukščiausias viešpatavimas".

Sukūrimas valios galimybių, kurios valiai viešpatauti padeda atsiverti pačiai sau, Nyčės požiūriu, sudaro meno esmę. Orientuodamasis į šią metafizinę sąvoką, meną Nyčė apmąsto ne tik kaip ir visų pirma ne kaip estetinę menininko sritį. Menas yra bet kokio valiojimo esmė; jis atsiveria ir įtvirtina perspektyvas: „Meno kūrinys, pasireiškiantis *be* menininko, pvz., kaip kūnas, kaip organizacija (prūsų karininkų korpusas, jėzuitų ordinas). Kokiu mastu menininkas yra tik pa-

rengiamoji pakopa. Pasaulis kaip save gimdantis meno kūrinys..." („Valia viešpatauti", A. 796, 1885—1886).

Valios viešpatauti pagrindu suvokta meno esmė reiškiasi tuo, kad menas pirmąkart sužadina valią viešpatauti ir ją stumia viršyti save pačią. Kadangi valią viešpatauti kaip tikrovės tikroviškumą Nyčė dažnai vadina gyvenimu, tarsi primindamas ankstyvųjų graikų mąstytojų *zōē* ir *physis,* jis gali tarti, kad menas yra „didysis gyvenimo stimuliatorius" („Valia viešpatauti", A. 851, 1988).

Menas yra valios viešpatauti esmės įtvirtinta sąlyga, lemianti tai, kad ji, kaip valia, gali siekti viešpatavimo ir jį sustiprinti. Ir būdamas nulemtas šios sąlygos, menas yra vertybė. Kaip tokia sąlyga, kuri sąlygojimo hierarchijoje stovi pirmiau už įtvirtinimą ir todėl lemia bet kokį sąlygojimą, ji yra vertybė, pirmąkart atverianti valios stiprėjimo maksimumą. Menas yra aukščiausia vertybė. Palyginti su tiesa kaip vertybe, jis yra aukštesnė vertybė. Viena vertybė skirtingais būdais paskatina kitą. Abi vertybės, vertybiškai susisiedamos, nulemia vientisą vertybes įtvirtinančios valios viešpatauti esmę. Ši esmė yra tikrovės tikroviškumas, arba, šiuos žodžius interpretuojant plačiau, kaip būdinga Nyčei,— esinio būtis. Jeigu metafizika išsako esinį jo būties požiūriu ir jeigu ji taip įvardija esinio pagrindą, tada valios viešpatauti metafizikos pamatinis principas turi išreikšti patį pagrindą. Šis principas nusako, kokios vertybės yra esmingos ir kokia tvarka — atsižvelgiant į vertybių hierarchiją — jos yra įtvirtinamos vertybes-įtvirtinančios valios viešpatauti kaip esinijos „esmės" prigimtyje. Teiginys skamba taip: „Menas yra *vertingesnis* už tiesą" („Valia viešpatauti", A. 853, 1887—1888).

Valios viešpatauti metafizikos pamatinis principas yra vertybinis principas.

Šis aukščiausias vertybinis principas paaiškina, kad vertybių įtvirtinimas kaip toks yra esmingai dvipusis. Jis įtvirtina, aiškiai arba ne, vieną būtiną ir vieną pakankamą vertybę, tačiau įtvirtina taip, kad abi ver-

tybes lemia jų tarpusavio ryšys. Toks vertybių įtvirtinimo dvejopumas atitinka jų principą. Tai, kas palaiko ir stumia vertybių įtvirtinimą kaip tokį, yra valia viešpatauti. Dėl jos vientisos esmės jai reikia savo pačios sustiprėjimo ir išlikimo sąlygų. Žvilgsnis į dvejopą vertybių įtvirtinimo esmę pastato mąstymą prieš klausimą apie valios viešpatauti esmingąjį vientisumą. Kadangi valia viešpatauti yra esinijos pačios savaime „esmė", o apie esmę kalbėti turi metafizika, ištarianti esinijos tiesą, mąstydami apie valios viešpatauti esmingąjį vientisumą, mes keliame klausimą apie šios tiesos „tiesą". Taip mes patenkame į bet kokios metafizikos aukščiausiąjį tašką. Tačiau ką reiškia toks aukščiausiasis taškas? Šitai mes pabandysime aiškintis remdamiesi valios viešpatauti esme ir neperžengdami tų ribų, kuriose skleidžiasi ši analizė.

Valios viešpatauti esmingoji vienybė negali glūdėti niekur kitur, išskyrus ją pačią. Ši vienybė yra tai, kaip valia viešpatauti, būdama valia, atsiveria sau pačiai. Ji išbando save taip, kad save išbandydama ji reprezentuoja save grynu, todėl aukščiausiu pavidalu. Tačiau reprezentacija jokiu būdu nėra kokia nors vėlesnė artikuliacija; reprezentacijos nulemta valios esamybė yra tas būdas, kuriuo valia viešpatauti *yra*.

Tačiau šis valios buvimo būdas kartu yra valios atsivėrimas. Valios atsivėrime glūdi jos tiesa. Klausimas apie valios viešpatauti esmingąją vienybę kartu yra klausimas apie tokią tiesą, kuri išreiškia valią kaip esinio būtį. O ši tiesa kartu yra esinio kaip tokio tiesa; tokios tiesos pavidalu egzistuoja metafizika. Taigi toji tiesa, apie kurią dabar klausiama, nėra tiesa, įtvirtinanti valią viešpatauti kaip esinio būtiną sąlygą; tai tiesa, lemianti sąlygas, įtvirtinančias valios viešpatauti buvimą. Tas vienis, kuriame ji būna, jos esmingoji vienybė apima pačią valią viešpatauti.

Bet kokia gi yra ši esinio būties tiesa? Ją galima apibrėžti tik remiantis tuo, kieno tiesa ji yra. Tačiau kadangi naujųjų amžių metafizikoje esinio būtis buvo apibrėžta kaip valia ir kartu kaip savivalė, o savivalė jau yra savižina, esinys, *hypokeimenon, subiec-*

tum, pasirodo kaip savižina. Esinys *(subiectum)* save prezentuoja, ir prezentuoja kaip tik *ego cogito* būdu. Ši savęs-prezentacija, reprezentacija (prieš-stata) yra esinio būtis kaip *subiectum.* Savižina tampa absoliučiu subjektu. Savižinoje susitelkia visas žinojimas ir visa, kas gali tapti žinojimo objektu. Tai yra žinojimo santalka, kaip kalnynas yra kalnų santalka. Kaip tokia santalka, subjekto subjektyvumas yra *co-agitatio (cogitatio)* [11], *conscientia,* są-žinė, *conscience.* Tačiau *co-agitatio* jau *pats savaime* yra *velle,* valiojimas. Kartu su subjekto subjektiškumu kaip jo esmė pasirodo valiojimas. Naujųjų amžių metafizika, kaip subjektiškumo metafizika, mąsto esinio būtį kaip valią.

Esminė subjektiškumo apibrėžtis yra ta, kad prieš-statantis subjektas užsitikrina save, t. y. kartu užsitikrina ir tai, ką jis stato-priešais. Dėl tokio užsitikrinimo esinio tiesa kaip tikrumas turi patikimumo *(certitudo)* pobūdį. Savižina, kurioje glūdi tikruma, savo ruožtu yra ankstesnio tiesos kaip prieš-statos tikslumo *(rectitudo)* atmaina. Tačiau dabar tikslumas nebėra atitikimas čia-esinio, kurio čia-esatis neapmąstyta. Dabar tikslumas yra visų prieš-statinių įstatymas į šabloną (Richtmaβ), kurį nustato siekiantis žinojimo *res cogitans sive mens* [12]. Tokio siekimo tikslas — tikrumas, kurio esmė ta, kad bet koks prieš-statinys ir priešstata yra suvedami į matematinės idėjos griežtumą ir aiškumą ir čia sutelkiami. *Ens* dabar yra *ens co-agitatum perceptionis.* Dabar priešstata yra tiksli, jeigu ji atitinka tikrumo siekimą. Po šitokio jos tikslumo įrodymo ji yra įtvirtinama ir ja disponuojama kaip teisinga, t. y. ji pateisinama. Esinio būtis subjektiškumo savitikros prasme, kaip tikrumas *(certitudo),* iš esmės yra priešstatos ir priešstatinio pateisinimas prieš jiems būdingą skaidrumą. Pateisinimas *(iustificatio)* yra *iustitia* realizavimas, t. y. pats teisingumas. Kai subjektas yra tik subjektas, jis įsitikrina savo tikrumą. Jis pasiteisina prieš savo paties keliamą teisingumo reikalavimą.

Naujųjų amžių pradžioje vėl iškilo klausimas, kaip žmogus gali būti tikras savo palaima, t. y. kaip jis

gali egzistuoti esinių visumoje, t. y. visų esinių būtiškojo pagrindo (Dievo) akivaizdoje, ir užsitikrinti pastovumą. Šis klausimas apie palaimos tikrumą kartu yra pateisinimo, t. y. teisingumo *(iustitia)*, klausimas.

Naujųjų amžių metafizinėje tradicijoje Leibnicas *subiectum* visų pirma mąsto kaip *ens percipiens et appetens.* Akcentuodamas esinio *(ens) vis*[13] charakterį, jis pirmąkart aiškiai apmąsto esinio būtį kaip valią. Esinio tiesą jis mąsto moderniai, kaip tikrumą. 24 tezėse apie metafiziką Leibnicas sako (20-a tezė): *iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes*[14]. *Mentes,* t. y. *res cogitantes,* yra, pasak 22-os tezės, *primariae Mundi unitates*[15]. Tiesa kaip tikrumas yra patikimumo užtikrinimas, yra tvarka *(ordo)* ir visuotinis į-tvirtinimas, t. y. užbaigtumas *(per-fectio).* Pirminio ir tikrojo esinio būties užtikrinimas turi *iustitia* (teisingumo) pobūdį.

Kritiškai pagrįsdamas metafiziką, transcendentalinio subjektyvumo savitikrą Kantas mąsto kaip transcendentalinės dedukcijos *quaestio iuris*[16]. Ji yra prieš-stančiojo subjekto, savo esmę įtvirtinančio „aš mąstau" teisėtumu, pateisinimo klausimas, orientuotas į teisę.

Tiesos kaip tikrumo — pastarąjį suvokiant kaip subjektiškumo tiesą, o subjektiškumą suvokiant kaip esinio būtį — esmėje glūdi teisingumas, suprastas kaip tikrumo pateisinimas. Nors teisingumas suvokiamas kaip subjektiškumo tiesos esmė, bet subjektiškumo metafizikoje jis nėra mąstomas kaip esinio tiesa. Priešingai, teisingumas kaip save suvokianti esinio būtis naujųjų amžių metafizikai gali atsiverti tik todėl, kad esinio būtis reiškiasi kaip valia viešpatauti. Pastaroji susivokia kaip esmingai vertybes įtvirtinanti galia, kuri, įtvirtindama vertybes kaip savo egzistavimo sąlygas, įsitvirtina pati ir taip pasiteisina prieš save, o kartu šiame vyksme pasirodo kaip teisingumas. Teisingumas turi reprezentuoti tikrąją valios viešpatauti esmę ir — mąstant naujųjų amžių metafizikos kontekste — būtį. Tik todėl, kad Nyčės metafizikos vertybinis principas yra fundamentalesnis už Dekarto metafizikos pamatinį tikrumo principą, tikrumas kaip teisėtumas

pagrįstas tiek, kiek jis suvokiamas kaip aukščiausia vertybė, ir todėl Vakarų metafizikos užbaigimo epochoje, t. y. Nyčės filosofijoje, akivaizdi subjektiškumo savikritika pasirodo kaip valios viešpatauti pateisinimas, orientuotas į teisingumą, viešpataujantį esinio būtyje.

Jau ankstyvajame ir gerai žinomame veikale, antrajame nesavalaikiame apmąstyme „Apie istorijos naudą ir žalą gyvenimui" (1874), istorinių mokslų objektyvumą Nyčė pakeičia „teisingumu" (6 skyrius). Tačiau visur kitur apie teisingumą Nyčė nešneka. Tik lemtingais metais (1884—1885), kai jo mąstanti akis išvysta valią viešpatauti kaip pamatinį esinijos principą, jis užrašo dvi mintis apie teisingumą, bet jų nepublikuoja.

Pirmas užrašas (1884) pavadintas „Laisvės keliai". Jis skamba taip: „*Teisingumas* kaip statantis, atrenkantis, naikinantis mąstymo stilius, kuris remiasi vertinimais; *aukščiausias paties gyvenimo reprezentantas*" (XIII, A. 98).

Antrajame užraše (1885) sakoma: „*Teisingumas* kaip funkcija toli žvelgiančio viešpatavimo, kuris nekreipia dėmesio į smulkias gėrio ir blogio perspektyvas ir turi platesnį *naudos* horizontą — sumanymą išsaugoti tai, kas yra *daugiau* negu vienas ar kitas asmuo" (XIV, A. 158).

Tikslus šių minčių paaiškinimas nėra šio apmąstymo tikslas. Čia pakaks nurodyti tą esminę sritį, kuriai priklauso Nyčės apmąstytas teisingumas. Norėdami suprasti tą teisingumą, kurį turi galvoje Nyčė, privalome atsisakyti visų vaizdinių apie teisingumą, kylančių iš krikščioniškos, humanistinės, šviečiamosios, buržuazinės ir socialistinės moralės. Apskritai Nyčė teisingumą visų pirma supranta ne kaip etinės ir juridinės srities apibrėžtį. Jis mąsto teisingumą veikiau orientuodamasis į esinių visumos būtį, t. y. į valią viešpatauti. Teisinga yra tai, kas atitinka teisėtumą. Tačiau kas yra teisėta, priklauso nuo to, kokia yra esinio esatis. Todėl Nyčė sako (XIII, A. 462, 1883): „Teisė — valia, įamžinanti kokį nors viešpatavimo santykį. Jos prielaida

yra pasitenkinimas. Visa, kas garbinga, pasitelkiama tam, kad būtų galima teisėtai reikštis kaip amžinam dalykui".

Šiam kontekstui priklauso užrašas iš kitų metų: „*Teisingumo* problema. Pirminis ir galingiausias dalykas yra kaip tik valia ir jėga, nukreipta į maksimalų viešpatavimą. Tas, kuris viešpatauja, vėliau įtvirtina „teisingumą", t. y. jis matuoja daiktus savo masteliais; jeigu jis yra *labai galingas*, jis gali eiti labai toli, *pripažindamas eksperimentuojantį* individą ir leisdamas jam reikštis" (XIV, A. 181). Nyčės metafizinis teisingumo supratimas gali šokiruoti įprastinę mąstyseną, ir tai yra normalu, tačiau nepaisant to, jis atskleidžia esmę to teisingumo, kuris būdingas prasidedančiam naujųjų amžių epochos galutiniam susiformavimui, kai vyksta kova už pasaulinį viešpatavimą; toks teisingumas, aiškiai ar ne, slapčiom ar atvirai, nulemia visus šios epochos žmogaus veiksmus.

Nyčės apmąstytas teisingumas yra esinijos, kuri egzistuoja kaip valia viešpatauti, tiesa.

Tačiau ir Nyčė aiškiai neapmąstė teisingumo kaip esinio tiesos esmės ir, remdamasis šia mintimi, neišskleidė išbaigto subjektiškumo metafizikos. Tuo tarpu teisingumas yra pačios būties nulemta esinijos tiesa. Šios tiesos pavidalu teisingumas yra išbaigta naujųjų amžių metafizika. Metafizikoje glūdi priežastis to, kad nors Nyčė nihilizmą suvokė metafiziškai, kaip vertybių įtvirtinimo istoriją, tačiau nepajėgė atskleisti nihilizmo esmės.

Mes nežinome, kokia forma, kylanti iš teisingumo kaip metafizinės tiesos esmės, turėjo būti suteikta valios viešpatauti metafizikai. Tik labai apytikriai nusakytas jos pirminis pamatinis principas, be to, jis neišreikštas griežto teiginio pavidalu. Žinoma, tokio teiginio pobūdis šioje metafizikoje yra savotiškas. Žinoma, pirminis vertybinis teiginys nėra dedukcinės teiginių sistemos aukščiausias teiginys. Jei šią figūrą „metafizikos pamatinis principas" vartosime atsargiai, t. y. ta prasme, kad ji įvardija esinio kaip tokio esmingąjį pagrindą, t. y. esinio vienybę, tada jis yra pernelyg

platus ir lankstus, kad priklausomai nuo metafizikos atmainos fundamentaliai nulemtų jos išraiškos būdą.

Pirminį valios viešpatauti metafizikos vertybinį principą Nyčė yra išreiškęs ir kitokia forma („Valia viešpatauti", A. 822, 1888): „Mes turime *meną,* kad *nebūtume pražudyti tiesos".*

Žinoma, šio teiginio apie esmingą metafizinį santykį (čia — vertybinį santykį) tarp meno ir tiesos mes neturime suprasti remdamiesi mūsų kasdieniniais vaizdiniais apie tiesą ir meną. Jei taip atsitiktų, viskas taptų banalybe, ir mes prarastume galimybę — kas būtų išties lemtinga — užmegzti esmingesnį disputą su besibaigiančios mūsų epochos metafizikos slaptingąja pozicija, kad šitaip mūsų pačių istoriškąją esmę išlaisvintume nuo istorinių ir pasaulėžiūrinių iliuzijų.

Paskutinėje formulėje, išreiškiančioje valios viešpatauti metafizikos pamatinį principą, menas ir tiesa apmąstomi kaip pirminiai valios viešpatauti dariniai jų santykyje su žmogumi. Kaip apskritai turi būti mąstomas esinio tiesos esminis santykis su žmogaus esme, orientuojantis į metafizikos esmę, kol kas nuo mūsų mąstymo paslėpta. Toks klausimas dar tik užsimezgė ir dėl filosofinės antropologijos vyravimo beviltiškai susipainiojo. Tačiau bet kuriuo atveju būtų klaidinga, jeigu ši vertybinio teiginio formulė būtų laikoma įrodymu, kad Nyčė filosofuoja egzistenciškai [17]. Šito jis niekada nedarė. Bet jis mąstė metafiziškai. Mes dar nesubrendome tokiai griežtai minčiai, kurią Nyčė užrašė tuo metu, kai jis mąstė apie būsimą pagrindinį veikalą: „Aplink herojų viskas tampa tragedija, aplink pusdievį viskas tampa satyriniu spektakliu, aplink dievą — kuo? Gal „pasauliu"?" („Anapus gėrio ir blogio", A. 150, 1886).

Bet dabar pats laikas suprasti, kad Nyčės mąstymas, nors istoriškai ir pagal pavadinimą jis turėtų atrodyti kitaip, yra ne mažiau dalykiškas ir griežtas nei mąstymas Aristotelio, kuris ketvirtoje savo „Metafizikos" knygoje apmąsto prieštaravimo principą kaip pirminę esinio būties tiesą. Įprastinis, tačiau dėl to ne mažiau problemiškas Nyčės gretinimas su Kierke-

goru grindžiamas nesupratimu, kuris savo ruožtu kyla iš mąstymo esmės nesupratimo,— kad Nyčė kaip metafizinis mąstytojas yra artimas Aristoteliui. Tuo tarpu Kierkegoras, nors ir dažnai mini Aristotelį, yra nuo jo labai toli. Juk Kierkegoras yra ne mąstytojas, o religinis rašytojas, ir ne vienas iš daugelio, o vienintelis, adekvačiai atitinkantis savo epochos likimą [18]. Tuo pagrįsta jo didybė, jeigu taip kalbėti jau nėra nesusipratimas.

Nyčės metafizikos pamatinis principas, įvardydamas esminį meno ir tiesos vertybių santykį, kartu įvardija esminę valios viešpatauti vienybę. Šia esminga esinijos kaip tokios vienybe remiasi metafizinė vertybės esmės apibrėžtis. Vertybė yra valios viešpatauti įtvirtinta dviguba jos pačios sąlyga.

Kadangi Nyčė esinio būtį suvokia kaip valią viešpatauti, jo mąstymas privalo būti orientuotas į vertybes. Todėl visų pirma dera iškelti klausimą apie vertybę. Šis klausimas susivokia esąs istoriškas.

Kaipgi yra su ankstesniosiomis aukščiausiomis vertybėmis? Ką reiškia šių vertybių nuvertėjimas visų vertybių pervertinimo kontekste? Kadangi vertybinis mąstymas grindžiamas valios viešpatauti metafizika, Nyčės pateikta nihilizmo kaip aukščiausių vertybių nuvertinimo ir visų vertybių pervertinimo vyksmo interpretacija yra metafizinė, ir metafizinė būtent valios viešpatauti metafizikos kontekste. Tačiau kadangi pats Nyčė savo mąstymą, t. y. valios viešpatauti kaip „naujo vertybių įtvirtinimo principo" koncepciją, suvokia kaip tikrąjį nihilizmo užbaigimą, nihilizmą jis supranta ne tik negatyviai, kaip aukščiausių vertybių nuvertinimą, bet kartu ir pozityviai, būtent kaip nihilizmo įveiką; juk dabar aiškiai patirta tikrumo tikrovė, valia viešpatauti, tampa naujo vertybių įtvirtinimo matu ir pradmeniu. Šios naujos vertybės tiesiogiai nulemia žmogaus vaizdinius ir kartu įkvepia žmogaus veiksmus. Žmogaus būtis pakeliama į kitą vyksmo lygmenį.

Minėtame fragmente A. 125 iš „Linksmojo mokslo" apie žmogaus veiksmą, kuriuo buvo nužudytas Dievas, t. y. nuvertintas antjuslinis pasaulis, pamišėlis sako štai

ką: „Niekada nebuvo didingesnio žygio — ir kas tik gims po mūsų, dėl šio žygio didybės jau priklausys istorijai, didingesnei už iki šiol buvusią!"

Suvokus, kad „Dievas yra miręs", atsiranda ankstesnių aukščiausių vertybių radikalaus pervertinimo suvokimas. Pats žmogus, šitai suvokdamas, pereina į kitą, aukštesnę istoriją, nes ji perima visokeriopo vertybių įtvirtinimo principą — valią viešpatauti *kaip* tikrumo tikrovę, kaip esinio būtį — ir jį suvokia. Savimonė, kuria reiškiasi naujųjų amžių žmonijos esmė, žengia paskutinį žingsnį. Ji siekia tapti besąlygiškos valios viešpatauti vykdytoja. Pavyzdinių vertybių žlugimas pasibaigė. Nihilizmas, tai, kad „nuvertėjo aukščiausios vertybės", yra įveiktas. Tokia žmonija, kuri siekia valios viešpatauti kaip savojo žmogiškos būties būdo ir tokią žmogiškąją būtį patiria kaip priklausančią valios viešpatauti nulemtos tikrovės visumai, apibrėžiama tokiu esminguoju žmogaus pavidalu, kuris išeina už ankstesnio žmogaus ribų.

Tokios žmonijos esmingo pavidalo, išeinančio už ankstesnio žmogaus ribų, vardas yra „antžmogis". Nyčei tai yra ne koks nors pavienis egzempliorius, kuriame įprastinio žmogaus sugebėjimai ir siekimai yra nepaprastai padidėję ir sustiprėję. „Antžmogis" nėra ir toks žmogus, kuris pirmąkart atsiranda įkūnydamas Nyčės filosofiją. „Antžmogio" vardas nusako esmę tokios žmonijos, kuri, kaip naujųjų amžių žmonija, pradeda įžengti į esmingą savo epochos užbaigimą. „Antžmogis" yra žmogus, kuris *egzistuoja* remdamasis valios viešpatauti nulemta tikrove dėl jos.

Žmogus, kurio esmės siekiama orientuojantis į valią viešpatauti, yra antžmogis. Tokios esybės siekimas turi atitikti valią viešpatauti kaip esinio būtį. Todėl kartu su mąstymu, mąstančiu valią viešpatauti, neišvengiamai iškyla klausimas: kokiu pavidalu privalo įsitvirtinti ir išsiskleisti siekiama žmogaus esmė, orientuota į esinio būtį, kad ji atitiktų valią viešpatauti ir tuo būdu pajėgtų perimti viešpatavimą esinijai? Visiškai netikėtai iš esinio būties žmogui iškyla uždavinys perimti viešpatavimą žemės rutuliui. Ar anks-

tesnis žmogus pakankamai apmąstė, kaip tokiu atveju reiškiasi esinio būtis? Ar ankstesnis žmogus visai tikras tuo, kad turi pakankamai jėgų ir yra pakankamai subrendęs priimti tokios būties iššūkį? O galbūt ankstesnis žmogus tikisi pasiremti tik pusinėmis priemonėmis ir eiti aplinkiniais keliais, kurie neduoda galimybės patirti tai, kas yra? Ankstesnis žmogus norėtų likti toks, koks buvo, o kartu siekia tokios esinijos sąrangos, kurios būtis pradeda reikštis kaip valia viešpatauti. Ankstesnis žmogus savo esme apskritai nepasirengęs būčiai, kuri šiuo metu valdo esinius. Tokia būtis reikalauja, kad žmogus apskritai pralenktų ankstesnį žmogų, ir pralenktų ne dėl malonumo ar pataikaudamas savivalei, o vien tik dėl būties.

Nyčės mintis, mąstanti apie antžmogį, atsiranda iš tokio mąstymo, kuris ontologiškai mąsto esinį kaip esinį ir šitaip išreiškia metafizikos esmę, tačiau nepajėgia patirti šios esmės pačios metafizikos rėmuose. Todėl kaip nuo bet kokios metafizikos, ir nuo Nyčės lieka paslėpta tai, kokiu mastu būties esmė nulemia žmogaus esmę. Todėl Nyčės metafizikoje neišvengiamai lieka neatskleista esminio ryšio tarp valios viešpatauti ir antžmogio esmės priežastis. Tačiau kiekviename neatsiskleidime kartu kažkas atsiskleidžia. *Existentia,* priklausanti esinio *essentia,* t. y. valiai viešpatauti, yra amžinasis sugrįžimas. Per jį mąstomoje būtyje glūdi ryšys su antžmogio esme. Tačiau neišvengiamai lieka neapmąstyta šio ryšio būtiškoji esmė. Todėl pačiam Nyčei lieka neaišku, kaip mąstymas, mąstantis antžmogį Zaratustros pavidalu, siejasi su metafizikos esme. Todėl veikalo „Taip kalbėjo Zaratustra" prasmė lieka neaiški. Tik kai būsimasis mąstymas šią knygą „visiems ir nė vienam" pajėgs susieti su Šelingo „Žmogaus laisvės esmės tyrinėjimais" (1809), o kartu ir su Hėgelio „Dvasios fenomenologija" (1807) bei Leibnico „Monadologija" (1714) ir šiuos veikalus mąstyti ne tik metafiziškai, bet ir įsiskverbiant į metafizikos esmę, tik tada atsiras polemikos pagrindas ir kartu teisė bei pareiga polemizuoti.

 Labai lengva, nors ir neatsakinga, piktintis antžmo-

gio idėja ir idealu, juo labiau kad ji liko nesuprasta, lengva tokį pasipiktinimą pateikti kaip šios idėjos paneigimą. Labai sunku, tačiau būsimajam mąstymui neišvengiama prisiimti tą didžiulę atsakomybę, kurią prisiėmė Nyčė apmąstydamas esmę tokio žmogaus, kuris — stumiamas valios viešpatauti būtiškosios lemties — pašauktas perimti viešpatavimą žemės rutuliui. Antžmogio esmė nėra jokia indulgencija, leidžianti siautėti savivalei. Tai yra pačios būties nulemta ir dėsninga virtinė aukščiausių savitvardos momentų, žmogų pirmąkart subrandinančių esiniui, kuris kaip esinys priklauso būčiai, o ši būtis kaip valia viešpatauti atskleidžia savo valingąją prigimtį ir, ją atskleisdama, formuoja epochą, būtent paskutinę metafizikos epochą.

Pasak Nyčės metafizikos, ankstesnis žmogus vadinamas ankstesniuoju, nes jo esmė nors ir nulemta valios viešpatauti kaip visos esinijos pamatinio principo, tačiau nulemta taip, kad jis nei patyrė, nei prisiėmė valios viešpatauti pamatinio principo. Ankstesnį žmogų pranokstantis žmogus valingai priima valią viešpatauti kaip visos esinijos pamatinį principą ir taip siekia savęs kaip valios viešpatauti subjekto. Visa esinija *yra* kaip kažkas įtvirtinta šioje valioje. Tai, kas anksčiau sąlygojo ir lėmė žmogaus esmę kaip tikslas ir pavyzdys, dabar prarado besąlygišką ir betarpišką, ir visų pirma visur veikiančią galią. Anas antjuslinis tikslų ir pavyzdžių pasaulis nebeskatina ir nebepalaiko gyvenimo. Anas pasaulis pats tapo nebegyvas: jis mirė! Krikščioniškas tikėjimas tai šen, tai ten dar egzistuoja. Tačiau tokiame pasaulyje gyvuojanti meilė nėra tas veiklusis principas, kuris nulemia tai, kas dabar vyksta. Antjuslinio pasaulio antjuslinis pagrindas, suprantamas kaip visos tikrovės tikrumo garantas, tapo nebetikroviškas. Tokia yra metafiziškai apmąstyto žodžio „Dievas mirė" metafizinė prasmė.

Ar vis dar gyvensime, nenorėdami matyti taip apmąstytos šio žodžio tiesos? Jeigu taip, tada šis keistas aklumas, žinoma, nepadarys šio žodžio neteisingo. Dievas netaps gyvuoju Dievu, jeigu mes ir toliau stengsimės manipuliuoti esiniais, su visa rimtimi neatsiver-

dami jų tikrovei ir nesuvokdami jų problemiškumo, neapmąstydami, ar žmogus jau subrendęs būties nulemtai savo esmei tiek, kad savo būtiškąjį likimą priimtų esmingai, o ne remdamasis paliatyvais.

Pastanga patirti žodžio apie Dievo mirtį tiesą be iliuzijų yra kai kas kita, negu Nyčės filosofijos garbinimas. Jeigu mes galvotume taip, blogai pasitarnautume mąstymui. Mąstytoją mes gerbiame tik tada, kai mąstome. Toks dalykas reikalauja apmąstyti visa, kas iš jo minčių yra esminga.

Jeigu Dievas ir dievai aptarto metafizinio patyrimo prasme mirė ir jeigu valia viešpatauti yra sąmoningai siekiama kaip bet kokių esinijos sąlygų įtvirtinimo, t. y. vertybių įtvirtinimo, principas, tada viešpatavimas esinijai viešpatavimo žemės rutuliui pavidalu yra perimamas naujo valios viešpatauti nulemto žmogaus. Pirmąją dalį knygos „Taip kalbėjo Zaratustra", pasirodžiusios 1883 m., t. y. praėjus metams po „Linksmojo mokslo", Nyčė baigia žodžiais: *„Mirė visi dievai: dabar mes norime, kad gyventų antžmogis!"*

Mąstant apytikriai, galima manyti, kad teigiama, jog viešpatavimas esinijai pereina iš Dievo į žmogaus rankas ar, mąstant dar netiksliau, kad Nyčė Dievo vieton pastato žmogų. Kurie taip mąsto, žinoma, mąsto apie Dievo esmę visai nedieviškai. Niekada žmogus negali užimti Dievo vietos, nes žmogaus esmė niekada nepasiekia Dievo esmės. Priešingai, atsižvelgiant į šią negalimybę, gali atsitikti kažkas baisesnio, ką apmąstyti mes dar tik vos pradedame. Vieta, kuri, mąstant metafiziškai, priklauso Dievui, yra tai, kame priežastingai veikiamas ir palaikomas esinys kaip sukurtoji realybė. Ši Dievo vieta gali likti tuščia. Vietoje jos gali atsirasti kita, metafiziniu požiūriu analogiška vieta, nesutampanti nei su Dievo, nei su žmogaus esme; tačiau žmogus gali sueiti į ypatingą santykį su ja. Ne antžmogis užima Dievo vietą, o vieta, į kurią nukreipta antžmogio valia, yra kitokio esinijos pagrindimo, orientuoto į kitokį būties tipą, sritis. Tuo tarpu toji kitokia esinio būtis — ir šis dalykas ženklina naujųjų amžių metafizikos pradžią — yra tapusi subjektiškumu.

Dabar bet koks esinys egzistuoja kaip tikroviškas objektas arba kaip suobjektinimo veikla, kurioje formuojasi objekto objektiškumas. Suobjektinimas, objektą priešstatydamas, jį palenkia mąstančiajam aš (ego cogito). Tokio palenkimo vyksme *ego* yra tai, kas yra savo veiksmo (prieš-statančiojo palenkimo) pagrindas, t. y. *subiectum*. Subjektas yra subjektas sau. Sąmonės esmė yra savimonė. Todėl bet koks esinys yra arba subjekto objektas, arba subjekto subjektas. Visokeriopos esinio būties pagrindas yra savęs-statymas-priešais-save ir savęs-statymas-virš. Esinio subjektiškumo stichijoje žmogus įsistato į savo esmės subjektyvumą. Žmogus žengia į pakilimą. Pasaulis virsta objektu. Toks pakylantis visos esinijos suobjektinimas perkelia tai, kas iš pradžių patenka į priešstatos ir pagaminimo dispoziciją — žemės rutulį,— į žmogiškojo statymo ir griovimo centrą. Pats žemės rutulys dar gali pasirodyti tik kaip antpuolio, kuris kaip besąlygiškas suobjektinimas įsitaiso į žmogaus valią, objektas. Gamta visur reiškiasi — kadangi reiškiasi tik per būties esmę kaip valią — kaip technikos objektas.

1881—1882 metais, kai atsirado fragmentas „Pamišėlis", Nyčė užrašė: „Ateina metas, kai bus kovojama už viešpatavimą žemės rutuliui — bus kovojama *filosofinių koncepcijų* vardu" (XII, A. 441).

Tai nereiškia, kad kova už neribotą žemės kaip žaliavų šaltinio išnaudojimą ir už cinišką „žmogiškos medžiagos" panaudojimą įtvirtinti valios viešpatauti esmei sąmoningai remiasi kokia nors filosofija. Priešingai, galima spėti, kad filosofija kaip teorija ir kaip kultūros darinys išnyksta ir gali išnykti savo dabartiniu pavidalu, nes ji, jeigu buvo autentiška, išsakė tikrumo tikrovę ir taip esinį kaip tokį įstatė į jo būties istoriškumą. „Filosofinės koncepcijos" reiškia ne mokslininkų doktrinas, o esinio kaip tokio tiesos sakymą; ši tiesa yra pati metafizika valios viešpatauti besąlygiško subjektiškumo metafizikos pavidalu.

Savo istoriškąja prigimtimi kova už viešpatavimą žemės rutuliui yra padarinys to, kad esinys kaip toks reiškiasi kaip valia viešpatauti, nors nesuvoktas ir

nepažintas kaip ši valia. Be to, populiariosios veiksmo doktrinos ir pažinimo ideologijos niekada neatskleidžia to, kas egzistuoja ir kas vyksta. Prasidėjus kovai už viešpatavimą žemės rutuliui, subjektiškumo epocha artėja prie pabaigos. Jos bruožas yra tas, kad esinija, egzistuojanti kaip valia viešpatauti, suvokia tiesą apie save ir bet kuriuo požiūriu tampa tikra savimi. Įsisąmoninimas yra būtinas instrumentas tokios valios, kuri išsiskleidžia iš valios viešpatauti principo. Suobjektinimo požiūriu, šis įsisąmoninimas reiškiasi kaip planavimas. Žmogaus pakilimo į savivalę srityje planavimas vykdomas kaip nuolatinis istorinės situacijos suskaidymas. Mąstant metafiziškai, tokia situacija yra subjekto veiksmo stotis. Kiekviena situacijos analizė sąmoningai ar nesąmoningai grindžiama subjektiškumo metafizika.

„Didysis vidurdienis"[19] yra skaisčiausios šviesos metas, t. y. metas sąmonės, save besąlygiškai suvokiančios kaip tokį žinojimą, kurio esmė — sąmoningai siekti valios viešpatauti kaip esinio būties. Toks siekimas maištingai įveikia kiekvieną būtiną pasaulio suobjektinimo fazę ir tuo būdu bet kokio esinio stabilią būseną palenkia maksimaliai monotoniškai ir unifikuotai valiai. Tačiau siekiant tokios valios, žmogui pasidaro būtina kartu siekti tokio siekimo sąlygų. Tai reiškia — įtvirtinti vertybes ir viską vertinti pagal vertybes. Štai kaip vertybė nulemia bet kokio esinio būtį. Tai mus atveda prie tokio klausimo: kas dabar *yra*, t. y. kas vyksta epochoje, kai besąlygiškas valios viešpatauti viešpatavimas pasirodo akivaizdžiai ir šis akivaizdumas bei jo atsivėrimas pats tampa šios valios funkcija? Kas yra? Mes klausiame ne apie duomenis ir faktus, kuriuos esant reikalui galima patvirtinti ar paneigti valios viešpatauti srityje.

Kas yra? Mes klausiame ne apie vieną ar kitą esinį, o apie esinio būtį. Negana to, mes klausiame, kaip yra su pačia būtimi? Be to, mes klausiame ne apskritai, bet žvelgdami į esinio tiesą, kuri prabyla per valios viešpatauti metafiziką. Kaip yra su būtimi besąlygiš-

kos valios viešpatauti prasidedančio viešpatavimo epochoje?

Būtis tampa vertybe. Pastovumo įtvirtinimas yra būtina, pačios valios viešpatauti nustatyta jos pačios įsitvirtinimo sąlyga. Tačiau ar galima būtį vertinti labiau negu tada, kai ji paversta vertybe? Ir vis dėlto, kai būtis yra vertinama tik kaip vertybė, ji jau nužeminama iki pačios valios viešpatauti nustatytos sąlygos. Tiek, kiek būtis apskritai yra vertinama ir taip pagerbiama, ji jau nužeminama žemiau už savo esmę. Kai esinio būtis pažymima vertybės antspaudu ir taip užantspauduojama jos esmė, tada šios metafizikos stichijoje, t. y. šiai epochai būdingos esinio kaip tokio tiesos stichijoje, išnyksta bet koks kelias, vedantis į būties patirtį. Taip kalbėdami, mes užsiminėme apie tai, apie ką galbūt neturėtume pagrindo užsiminti, t. y. apie tai, kad tuo keliu į būtį kadaise buvo einama ir kad mąstymas, orientuotas į būtį, kadaise mąstė būtį kaip būtį.

Neįsimąstydamas į būtį ir jos tiesą, Vakarų mąstymas nuo pat pradžių ir nuolat mąstė esinį kaip tokį. Tik tokiame horizonte buvo mąstoma būties tiesa, todėl šis terminas buvo aptariamas bejėgiškai ir skendėjo painiavoje bei daugiaprasmiškume. Šis mąstymas, neįsimąstęs į būtį, yra elementarus ir viską lemiantis, todėl mįslingas ir nesuprastas įvykis Vakarų istorijoje, kuri šiuo metu rengiasi išsiplėsti ir tapti pasauline istorija. Pagaliau — būtis metafizikos stichijoje buvo nužeminta iki vertybės. Tai reiškia, kad būčiai neleidžiama reikštis kaip būčiai. Ką norima tuo pasakyti?

Kaip yra su būtimi? Su būtimi yra niekaip. Kas, jeigu taip pirmąkart atsiskleistų iki šiol paslėpta nihilizmo esmė? Tada vertybinis mąstymas būtų grynas nihilizmas? Tačiau valios viešpatauti metafiziką Nyčė suvokia būtent kaip nihilizmo įveiką. Iš tikrųjų, kol nihilizmas suprantamas tik kaip aukščiausių vertybių nuvertinimas, o valia viešpatauti mąstoma kaip visų vertybių pervertinimas, orientuotas į naujų vertybių įtvirtinimą, valios viešpatauti metafizika yra nihilizmo

įveika. Bet taip įveikiant nihilizmą, vertybinis mąstymas tampa pamatiniu principu.

Tačiau jeigu vertybė neleidžia būčiai būti būtimi, kuri yra būtis tik kaip pati būtis, tada tariamoji įveika visų pirma yra nihilizmo užbaigimas. Juk šiuo atveju metafizika ne tik nemąsto pačios būties, bet šis būties ne-mąstymas atrodo taip, tarsi jis mąstytų būtį, nes jis būtį vertina kaip vertybę, kaip didingiausią dalyką, todėl bet koks klausimas apie būtį pasidaro nebereikalingas. Tačiau jeigu pačios būties požiūriu mąstymas, viską mąstantis vertybiškai, yra nihilistinis, tada ir Nyčės nihilizmo patirtis — kad nihilizmas esąs aukščiausių vertybių nuvertinimas — pati yra nihilistinė. Antjuslinio pasaulio ir Dievo kaip aukščiausių vertybių interpretacija nėra apmąstyta remiantis pačia būtimi. Paskutinis smūgis Dievui yra ne tai, kad Dievas laikomas nepažiniu, ne tai, kad tikru laikomas Dievas pakeliamas iki aukščiausios vertybės. Juk šį smūgį suduoda kaip tik ne pašaliniai, Dievą netikintys, bet tikintieji ir teologai, kalbantys apie esinį, būtiškiausią iš visų esinių, ir neįtariantys, kad būtina mąstyti apie būtį, nes tik tada galima suprasti, kad (vertybinis) mąstymas ir kalbėjimas tikėjimo požiūriu yra absoliutus piktžodžiavimas prieš Dievą, ypač tuo atveju, kai jis įsipina į tikėjimo teologiją.

Tik dabar įsismelkia truputis šviesos į tą tamsų klausimą, kurį mes, dar klausydamiesi fragmento apie pamišėlį, norėjome pateikti Nyčei: kaip galėjo atsitikti, kad žmonės pajėgė nužudyti Dievą? Akivaizdu, kad Nyčė turi galvoje kaip tik tai. Juk visame fragmente šriftu išskirti tik du sakiniai. Vienas skamba taip: *„Ir vis dėlto jūs jį padarėte!"*, t. y. būtent nužudė Dievą. Kitas skamba taip: *„ir vis dėlto tai jūs padarėte"*,— t. y. būtent žmonės atliko Dievo nužudymo darbą, nors šiandien jie nieko dar nėra apie tai girdėję.

Abiejuose šriftu išskirtuose sakiniuose interpretacijos centras yra žodis „Dievas mirė". Šis žodis neišreiškia negatyvaus nusistatymo ar niekingos neapykantos ir nesako: nėra jokio Dievo. Žodis išreiškia piktesnį dalyką: Dievas nužudytas. Taip atsiveria lemtinga min-

tis. Tačiau ją suprasti dar sunkiau. Žodį „Dievas mirė" būtų lengviau suprasti tokia prasme: pats Dievas savo valia pasitraukė iš savo gyvastingosios čia-esaties. O tai, kad Dievas turėtų būti nužudytas kitų, ir net žmonių, yra neįtikėtina. Nyčė net pats stebisi šia mintimi. Tik todėl, ištaręs lemtingą žodį: „*Mes jį nužudėme — jūs ir aš! Visi mes esame jo žudikai!*" — pamišėlis klausia: „Bet kaipgi mes tai padarėme?" Nyčė šį klausimą interpretuoja, išreikšdamas jį trimis metaforomis: „Kaip mes įstengėme išgerti jūrą? Kas davė mums šluotą, kad nušluotume visą horizontą? Ką mes padarėme, atkabindami žemę nuo savo saulės?"

Į paskutinį klausimą galėtume atsakyti taip: ką žmonės darė, kad žemę atkabintų nuo savo saulės, apie tai pasakoja paskutinių trijų šimtų penkiasdešimties metų Europos istorija. Tačiau kas atsitiko esinijai šios istorijos gelmėje? Kalbėdamas apie saulės ir žemės ryšį, Nyčė turi galvoje ne tik kopernikiškąjį perversmą naujųjų amžių gamtotyroje. Žodis „saulė" tuojau pat primena Platono alegoriją. Pasak jos, saulė ir jos apšviesta sritis yra toji aplinka, kurioje esiniai pasireiškia savo išvaizda ir provaizdžiu (idėja). Saulė sukuria ir apriboja akiratį, kuriame pasirodo esinys kaip toks. „Horizontas" reiškia antjuslinį pasaulį kaip tikrąją esatį. Šis pasaulis kartu yra visuma, visa apimanti ir visa į save įtraukianti kaip jūra. Žemė kaip žmogaus prieglobstis atkabinta nuo savo saulės. Savyje esančio antjusliškumo sritis nebeegzistuoja virš žmogaus kaip viską tvarkanti šviesa. Visas akiratis nušluotas. Esinių kaip tokių visuma, jūra, yra išgerta žmogaus. Kadangi žmogus pakilo į *ego cogito* aš-esatį. Dėl šio pakilimo visa esinija virto objektu. Esinija kaip objektas įsiurbiama į subjektyvumo imanentiškumą. Horizontas nebešvyti sava šviesa. Jis egzistuoja tik kaip valios viešpatauti vertybinių aktų įtvirtintas požiūrio taškas.

Trys metaforos (saulė, horizontas, jūra), kurios mąstymui galbūt yra kažkas kita negu tik metaforos, paaiškina tris klausimus apie tai, kas turima galvoje kalbant apie Dievo nužudymo vyksmą. Nužudymas reiškia savyje esančio antjuslinio pasaulio pašalinimą

žmogaus pastangomis. Nužudymas išreiškia vyksmą, kuris ne tik absoliučiai sunaikina esinį, bet ir pakeičia jo būtį. Tačiau svarbiausia, kad šis vyksmas pakeičia žmogų. Jis tampa būtinybe, kuri pašalina esinį kaip esinį savyje. Žmogiškasis pakilimas į subjektyvumą esinį paverčia objektu. Tuo tarpu objektas yra tai, kas pastatyta prieštatos dėka. Esinio savyje pašalinimas, Dievo nužudymas pasireiškia kaip įsitvirtinimas, kuriuo žmogus įtvirtina medžiagiškas, kūniškas sielos ir dvasines būsenas ir visa tai padaro dėl savo tikrumo, o šiuo tikrumu siekiama viešpatauti esiniui kaip galimam objektui ir prisiderinti prie valios viešpatauti kaip esinio būties.

Įsitvirtinimas kaip tikrumo sukūrimas grindžiamas vertybių įtvirtinimu. Vertybių įtvirtinimas pamina visus esinius savyje ir taip sunaikina, nužudo esinį kaip esinį sau. Šį paskutinį Dievą nužudantį smūgį suduoda metafizika, kuri kaip valios viešpatauti metafizika realizuoja mąstymą kaip vertybinį mąstymą. Tačiau šio paskutinio smūgio, kuris būtį nužemina iki grynos vertybės, pats Nyčė nebesuvokia kaip smūgio, nukreipto į pačią būtį. Bet ar pats Nyčė nesako taip: „Visi mes esame jo žudikai — jūs ir aš!"? Žinoma, šiuo požiūriu ir valios viešpatauti metafiziką Nyčė suvokia kaip nihilizmą. Žinoma, bet juk Nyčei tai reiškia tik tiek, kad ši metafizika visų ankstesnių vertybių pervertinimo prasme, nors ir nukreipta priešinga kryptimi, vis dėlto radikaliausiai, iki galo užbaigia ankstesnį „visų ankstesnių aukščiausių vertybių nuvertinimą". Tačiau kaip tik naujų vertybių įtvirtinimo remiantis bendru vertybių įtvirtinimo principu Nyčė nebegali suvokti kaip žudymo ir nihilizmo. Tai nebėra joks nuvertinimas savęs siekiančios valios viešpatauti horizonte, t. y. vertybės ir vertybių įtvirtinimo perspektyvoje.

O kaipgi yra su pačiu vertybių įtvirtinimu, jeigu jį mąstysime orientuodamiesi į esinį kaip tokį, t. y. kartu orientuodamiesi į būtį? Tada vertybinis mąstymas yra radikalus žudymas. Jis sunaikina esinį kaip tokį ne tik jo būties-savyje požiūriu, bet kartu jis visiškai pašalina būtį. Ten, kur jos reikia, ji galioja tik kaip

vertybė. Valios viešpatauti vertybinis mąstymas yra nešantis mirtį radikaliausia prasme, nes jis neleidžia pakilti pačiai būčiai, t. y. neleidžia reikštis jos gyvastingajai esmei. Vertybinis mąstymas būčiai iš anksto užkerta kelią būti savo tiesoje.

Bet ar toks pamatinis žudymas būdingas tik valios viešpatauti metafizikai? Ar tik interpretuojant būtį kaip vertybę, būčiai neleidžiama būti tuo, kas ji yra? Jeigu būtų taip, tada ikinyčiškoji metafizika būtų turėjusi patirti ir apmąstyti pačios būties tiesą ar bent iškelti jos klausimą. *Tačiau mes niekur nerandame būties pačios savaime patirties.* Niekur nematome mąstymo, mąstančio pačios būties tiesą, o kartu ir pačią tiesą kaip būtį. Būtis nemąstoma net ten, kur ikiplatoniškasis mąstymas kaip Vakarų mąstymo pradžia parengia metafizikos išsklaidą Platono ir Aristotelio filosofijoje. Žinoma, *estin (eon) gar einai* [20] įvardija pačią būtį. Tačiau čia-esatis kaip tik ir nemąstoma kaip čia-esatis iš jos tiesos. Būties istorija neišvengiamai prasideda *būties užmarštimi.* Todėl ne valios viešpatauti metafizikos kaltė, kad pačios būties tiesa liko neapmąstyta. Šis keistas trūkumas glūdi metafizikoje kaip metafizikoje. O kas yra metafizika? Ar mes žinome jos esmę? Ar ji pati gali žinoti savo esmę? Jeigu ji šią esmę suvokia, tai suvokia tik metafiziškai. Tačiau metafizinis metafizikos suvokimas niekada nepasiekia jos esmės. Tą patį galima pasakyti ir apie bet kokią logiką, tarus, kad ji apskritai nepajėgia suvokti, kas yra *logos.* Bet kokia metafizikos metafizika ir bet kokia filosofijos logika, kuri kokiu nors būdu stengiasi pakilti virš metafizikos, iš tikrųjų nusmunka žemiau už ją ir nesuvokia, kurgi ji nupuolė.

Dabar mums tapo aiškesnis bent jau vienas nihilizmo esmės bruožas. Nihilizmo esmė glūdi istorijoje, kurios esmė yra ta, kad, reiškiantis esinių kaip tokių visumai, niekaip neatsiveria pati būtis ir jos tiesa, bet visa tai vyksta taip, kad esinio tiesa yra laikoma būtimi, nes neatsiveria būties tiesa. Nyčė suvokė atskirus prasidedančios nihilizmo užbaigimo epochos bruožus, juos interpretavo nihilistiškai ir visiškai užmas-

kavo jų esmę. Tačiau Nyčė niekada nepažino nihilizmo *esmės*, kaip ir visa ankstesnė metafizika.

Bet jeigu nihilizmo esmė glūdi tokiame vyksme, kai, reiškiantis esinių kaip tokių visumai, neatsiskleidžia būties tiesa, ir todėl nei būtis, nei jos tiesa nieko nereiškia, tada metafizika kaip esinio tiesos istorija iš esmės yra nihilizmas. Jeigu galų gale metafizika yra Vakarų pasaulio ir Europos nulemtos pasaulio istorijos pamatas, tada ši istorija yra nihilistinė visai kitokia prasme.

Mąstant iš būties likimo, nihilizmo *nihil* reiškia tai, kad būtis yra niekai. Būtis nepakyla į savo esmės švytėjimą. Reiškiantis esiniui kaip tokiam, pati būtis nepasirodo. Būties tiesa dingsta. Ji užmirštama.

Tokiu atveju nihilizmas savo esme būtų tokia istorija, kuri atsitinka pačiai būčiai. Tada pačios būties esmė turėtų glūdėti tame, dėl ko ji lieka neapmąstyta, nes tai reikštų, kad ji pasislepia. Pati būtis pasislepia su savo tiesa. Ji slepia tiesą ir, taip slėpdama, pasislepia pati.

Įsižiūrėdami į šį besislepiantį savosios esmės slėpimąsi, mes galbūt prisiliesime prie esmingosios paslapties, kurios pavidalu egzistuoja būties tiesa.

Tai reikštų, kad pati metafizika nėra tik mąstančio klausimo apie būtį stoka. Galų gale ji neturėtų būti tik klaida. Metafizika kaip esinio tiesos istorija turėtų būti nulemta pačios būties likimo. Savo esme metafizika turėtų būti neapmąstyta, nes besislepianti pačios būties paslaptis. Jeigu būtų kitaip, tada mąstymas, besistengiantis apmąstyti būtį, negalėtų nuolat klausti: kas yra metafizika?

Metafizika yra pačios būties istorijos epocha. Tačiau metafizikos esmė yra nihilizmas. Jos esmė priklauso istorijai, kurios pavidalu esti pati būtis. Jeigu, kitu požiūriu, Niekas visada nurodo į būtį, tada būtiškai istoriškas nihilizmo istorijos apibrėžimas galėtų bent jau nurodyti tą sritį, kurioje patiriama nihilizmo esmė, kad ši esmė taptų mąstoma ir pažadintų mūsų prisiminimą. Girdėdami žodį „nihilizmas", mes įpratę visų pirma išgirsti negatyvų toną. Bet jeigu mes apmąsty-

sime būtiškai istorišką nihilizmo esmę, tada, girdėdami negatyvų toną, mes išgirsime kažką ne taip. Žodis „nihilizmas" sako, kad tame, ką jis įvardija, esminga yra *nihil* (niekas). Nihilizmas reiškia: bet kokiu požiūriu viskas yra niekai. Viskas — tai reiškia: esinių visuma. Tačiau bet kokiu požiūriu esinys atsiveria tik tada, kai jis patiriamas kaip esinys. Tada nihilizmas reiškia, kad esinių kaip tokių visuma yra niekai. Tačiau esinys, koks jis yra ir kaip jis yra, yra iš būties. Jeigu tarsime, kad bet koks „yra" priklauso nuo būties, tada nihilizmo esmė reiškiasi tuo, kad pati būtis yra niekai. *Pati* būtis yra būtis savo *tiesoje,* o ši tiesa priklauso būčiai.

Jeigu pavadinime „nihilizmas" išgirsime kitokį toną, atskleidžiantį tai, kas pavadinta, tada kitaip įsiklausysime į bylojimą tokio metafizinio mąstymo, kuris šį tą patyrė apie nihilizmą, nors ir nepajėgia atskleisti jo esmės. Galbūt išsaugodami ausyje tą kitokį toną, mes kada nors apmąstysime prasidedančią nihilizmo užbaigimo epochą kitaip negu anksčiau. Galbūt tada mes sužinosime, kad nei politinių, nei ekonominių, nei sociologinių, nei techninių, nei mokslinių, net metafizinių ir religinių perspektyvų nepakanka tam, kad suvoktume, kas vyksta šioje epochoje. Tai, kas turi būti apmąstyta, yra ne kokia nors giliai paslėpta prasmė, o kažkas esančio visai arti: tai artuma, kurią kaip tik dėl to mes nuolat peržengiame. Taip peržengdami ir to nepastebėdami, mes nuolat žudome esinio būtį.

Kad išmoktume tai pastebėti, mums pakaktų pirmapradiškai apmąstyti tai, ką ir kaip pamišėlis sako apie Dievo mirtį. Galbūt dabar mes nebeskubėsime ir išgirsime tai, kas sakoma interpretuojamo fragmento pradžioje, kai pamišėlis „visą laiką šaukė: „Aš ieškau Dievo! Aš ieškau Dievo!""

Kokia prasme tas žmogus yra pamišėlis? Jis yra pasi-metęs. Juk jis yra numestas nuo kitų žmonių plokštumos, kurioje netikroviškais tapę antjuslinio pasaulio idealai laikomi tikroviškais, nors iš tikrųjų yra priešingai. Šis pasi-metęs žmogus yra išmestas iš kitų žmonių tarpo. Tačiau kaip tik todėl jis yra visiškai

įmestas į pirmapradę ankstesnio žmogaus esmę — būti *animal rationale*[21]. Taip pasi-metęs žmogus kaip tik dėl šios priežasties neturi nieko bendro su tais stoviniuojančiaisiais, ,,kurie netiki Dievą". Juk pastarieji yra netikintys ne todėl, kad Dievas jiems yra tapęs neįtikimas kaip Dievas, o todėl, kad jie patys prarado galimybę tikėti, nes jie nebegali ieškoti Dievo. Jie nebegali ieškoti, nes jie nebemąsto. Tie stoviniuojantys atsikratė mąstymo ir pakeitė jį plepalais; o plepys visada užuodžia nihilizmą ten, kur jaučia pavojų savo iliuzijoms. Šis vis didėjantis aklumas tikrojo nihilizmo akivaizdoje šitaip stengiasi užmaskuoti mąstymo baimę. Tačiau ši baimė yra pačios baimės baimė.

Priešingai, pamišėlis, jau ištardamas pirmuosius sakinius, šneka visai aiškiai ir yra aiškus net tiems, kurie gali girdėti, nes tardamas paskutinius sakinius, jis pasisako esąs tas, kuris šaukdamasis Dievo ieško Dievo. Galbūt čia mąstantysis iš tikrųjų išrėkė *de profundis*[22]? O mūsų mąstančioji ausis? Ar ji vis dar negirdi šio riksmo? Ji jo negirdės tol, kol nepradės mąstyti. Mąstymas prasideda tik tada, kai mes patiriame, kad per tūkstantmečius garbintas protas yra atkakliausias mąstymo priešininkas.

TECHNIKOS KLAUSIMAS

Toliau mes keliame technikos *klausimą*. Klausimas išsiskleidžia kelyje. Todėl visų pirma yra tikslinga laikytis kelio, o ne sustoti prie atskirų frazių ar pavadinimų. Šis kelias yra mąstymo kelias. Visi mąstymo keliai daugiau ar mažiau akivaizdžiai neįprastai nusidriekia per kalbą. Mes klausiame apie *techniką* ir šitaip norėtume parengti laisvą požiūrį į ją. Požiūris yra laisvas, jeigu jis mūsų egzistencijai atveria technikos esmę. Jeigu mes prie jos prisideriname, pajėgiame patirti technikos prigimtį ir jos ribas.

Technika nėra tas pat, kas technikos esmė. Ieškodami medžio esmės, mes privalome būti tikri, kad tai, kas būdinga kiekvienam medžiui kaip medžiui, nėra pats medis, kokių pasitaiko tarp kitų medžių.

Taip ir technikos esmė visai nėra techninė. Todėl mes niekada nepatiriame savo ryšio su technikos esme, kol techniką tik mąstome ar ja naudojamės, kol esame prie jos ar jos vengiame. Visais šiais atvejais mes liekame vergiškai prikaustyti prie technikos nepriklausomai nuo to, ar mes ją teigiame, ar neigiame. Tačiau labiausiai mes tampame priklausomi nuo technikos tada, kai į ją žiūrime kaip į kažką neutralaus, nes toks požiūris, šiuo metu ypač paplitęs, galų gale mus daro visiškai aklus technikos esmės atžvilgiu.

Kieno nors esme, pagal seną teoriją, yra laikoma tai, *kas* yra tas kas nors. Mes keliame technikos klausimą klausdami, kas ji yra. Kiekvienam žinomi abu teiginiai, atsakantys į mūsų klausimą. Vienas skamba taip: technika yra priemonė pasiekti tikslams Kitas

skamba taip: technika yra tam tikra žmogaus veikla[1]. Abu technikos apibrėžimai susiję. Juk nustatyti tikslus, sukurti ir panaudoti priemones jiems pasiekti yra žmogiškoji veikla. Tai, kas yra technika, apima reikmenų, įrengimų ir mašinų pagaminimą ir panaudojimą, kartu tai apima pačius pagamintus ir panaudojamus dalykus, pagaliau tai apima poreikius ir tikslus, kuriems visa tai skirta. Visų šių įrengimų visuma yra technika. Ji pati yra įrengimas, lotyniškai tariant, *instrumentum*.

Įprastas technikos vaizdinys, kuris iškelia ją kaip priemonę ir žmogaus veiklą, kaip tik dėl to gali būti pavadintas instrumentiniu ir antropologiniu technikos supratimu.

Kas galėtų neigti, kad jis yra teisingas? Jis atvirai nukreiptas į tai, kas, šnekant apie techniką, yra akivaizdu. Negana to, instrumentinis technikos apibrėžimas yra toks nepaprastai teisingas, kad jis tinka net moderniajai technikai, apie kurią ne be tam tikro pagrindo dar teigiama, kad, palyginti su senovine amatų technika, ji yra kažkas visiškai kita ir nauja. Ir jėgainė su visomis savo turbinomis ir generatoriais yra žmogaus pagaminta priemonė, skirta žmogaus nustatytam tikslui. Ir raketa, ir aukšto dažnumo įrenginys taip pat yra priemonės pasiekti tikslams. Žinoma, radiolokacinė stotis ne tokia paprasta kaip vėjarodis. Žinoma, aukšto dažnumo įrenginiui pagaminti reikia įvairiausių, susipinančių techninės industrinės gamybos operacijų. Žinoma, lentpjūvė nuošaliame Švarcvaldo slėnyje yra primityvi priemonė, palyginti su hidroelektrine ant Reino upės.

Bet vis dėlto yra teisinga: modernioji technika taip pat yra priemonė pasiekti tikslams. Todėl instrumentinis technikos vaizdinys nulemia bet kokią pastangą nustatyti teisingą žmogaus santykį su technika. Viską lemia tai, kad technika kaip priemone būtų tinkamai manipuliuojama. Siekiama — kaip įprasta sakyti — „techniką valdyti dvasiškai". Siekiama ją valdyti. Siekimas valdyti tampa tuo būtinesnis, kuo didesnė grėsmė, kad technika taps nebepavaldi žmogui.

Tačiau jeigu tarsime, kad technika nėra tik prie-

monė, kaip tada bus su siekimu ją valdyti? Tačiau juk mes sakėme, kad instrumentinis technikos apibrėžimas yra teisingas. Žinoma. Tai, kas teisinga, visada konstatuoja tai, kas yra,— kažką, palytintį esmę. Tačiau kad būtų teisinga, konstatacija nebūtinai turi atskleisti dalyko esmę. Tik ten, kur vyksta tokia atsklaida, įvyksta tiesa. Todėl tik tai, kas teisinga, dar nėra tiesa. Tik pastaroji įstato mus į laisvą santykį su tuo, kas mus palyti savo esme. Todėl teisingas instrumentinis technikos apibrėžimas dar neparodo jos esmės. Kad ją atskleistume, privalome už teisingumo ieškoti tiesos. Mes turime klausti: kas yra pats instrumentiškumas? Kas sudaro tokius dalykus kaip priemonė ir tikslas? Kokia nors priemonė yra tai, kuo kažkas padaroma ir taip pasiekiama. Tai, kieno padarinys yra veiksmas, vadinama priežastimi. Tačiau ne kiekvienas dalykas, lemiantis kažką kita, yra priežastis. Ir tikslas, į kurį orientuojantis parenkama priemonė, vadinamas priežastimi. Ten, kur siekiama tikslų, kur taikomos priemonės, kur viešpatauja instrumentiškumas, veikia priežastingumas, kauzalumas.

Šimtmečiais filosofija moko, kad yra ketveriopos priežastys: 1) *causa materialis,* materija, medžiaga, iš kurios padaroma, pvz., sidabrinė taurė; 2) *causa formalis,* forma, pavidalas, į kurį įsilieja medžiaga; 3) *causa finalis,* tikslas, pvz., aukojimas, nulemiantis reikalingos taurės formą ir medžiagą; 4) *causa efficiens,* padarinį, gatavą realią taurę sukuriantis auksakalys. Kas yra technika, įsivaizduojama kaip priemonė, atsiskleidžia, kai instrumentiškumą mes aiškiname ketveriopu kauzalumu.

O kas, jeigu kauzalumas savo ruožtu glūdi tamsoje? Tiesa, šimtmečiais elgiamasi taip, tarsi mokymas apie keturias priežastis būtų akivaizdi tiesa, nukritusi iš dangaus. Tuo tarpu pats laikas paklausti: kodėl esama būtent keturių priežasčių? Ką iš tikrųjų reiškia žodis „priežastis" kalbant apie minėtas keturias priežastis? Kas lemia keturių priežasčių priežastinį *pobūdį* taip vienodai, kad jos siejasi viena su kita?

Kol mes nesiimsime nagrinėti šių klausimų, kau-

zalumas, instrumentiškumas, o kartu ir įprastinis technikos apibrėžimas liks tamsūs ir nepagrįsti.

Nuo seno įprasta priežastį vaizduotis kaip veikiančią jėgą. Veikti čia reiškia gauti padarinius, efektus. *Causa efficiens,* viena iš keturių priežasčių, pvz., lemia bet kokį kauzalumą. Einama taip toli, kad *causa finalis,* finalizmas, apskritai nebepriskiriama kauzalumui. *Causa, casus* susijusi su veiksmažodžiu *cadere,* kristi, ir reiškia tai, dėl ko kas nors „iškrinta" kaip padarinys. Keturių priežasčių teorija priskiriama Aristoteliui. Tačiau visa, ko vėlesnės epochos ieškojo graikų filosofijoje ir kas buvo pavadinta „kauzalumu", graikų mąstymo stichijoje neturėjo nieko bendro su veiksmu ir poveikiu. Ką mes vadiname priežastimi, o romėnai vadino *causa,* graikuose buvo vadinama *aition,* tuo, kas yra ko nors kito kaltininkas. Keturios priežastys yra vienas su kitu susiję buvimo kaltininku būdai. Tai galima paaiškinti pavyzdžiu.

Sidabras yra tai, iš ko padaryta sidabrinė taurė. Jis, kaip šitokia medžiaga *(hylē),* yra iš dalies taurės kaltininkas. Taurė skolinga, t. y. dėkinga, sidabrui už tai, iš ko ji padaryta. Tačiau aukojimo indas yra skolingas ne tik sidabrui. Kaip taurė, tas sidabrui skolingas indas reiškiasi taurės, o ne, pvz., sagės ar žiedo išvaizda. Taigi aukojimo indas yra kartu skolingas tauriškumo išvaizdai *(eidos).* Sidabras, į kurį įsismelkia taurės išvaizda, per kurią reiškiasi sidabriškumas,— abu tam tikru būdu yra kalti dėl aukojimo indo.

Tačiau visų pirma dėl jo kaltas yra trečias dalykas. Šis dalykas yra tai, kas taurę iš anksto apriboja šventumo ir aukojimo sritimi. Taip taurė apribojama kaip aukojimo indas. Tuo, kas apriboja, daiktas užbaigiamas. Kartu su šiuo užbaigimu daiktas neišnyksta, bet nuo jo jis pradeda būti tuo, kas jis bus, kai bus padarytas. Tai, kas užbaigia, pabaigia tokia prasme, graikų buvo vadinama *telos,* o šis žodis pernelyg skubotai buvo verčiamas kaip „tikslas", „siekimas" ir todėl interpretuojamas neteisingai. *Telos* yra kaltininkas to, dėl ko aukojimo indas kartu yra skolingas medžiagai ir išvaizdai.

Pagaliau dėl gatavo aukojimo indo buvimo ir parengties kartu yra kaltas ketvirtas dalykas: auksakalys. Tačiau jis kaltas jokiu būdu ne todėl, kad veikdamas jis sukelia gatavą aukojimo indą kaip darymo efektą, ne kaip *causa efficiens.*

Aristotelio teorijai nežinoma taip pavadinta priežastis; be to, joje nevartojamas atitinkamas graikiškas pavadinimas.

Auksakalys apsvarsto ir sutelkia tris minėtus kaltumo būdus. Apsvarstyti graikiškai yra *legein, logos.* Tai glūdi *apophainesthai,* iškėlime į atvertį. Auksakalys yra kaltininkas tuo, iš kur pirmąkart iškyla ir išlieka aukojimo indo buvimas ir stovėsena. Trys anksčiau paminėti kaltumo būdai, pasirodydami ir sukeldami aukojimo indo atsiradimą, skolingi auksakalio apsvarstymui. Tuo būdu esančiame ir parengtame aukojimo inde veikia keturi kaltumo būdai. Nors jie ir skiriasi vienas nuo kito, tačiau yra susiję. Kas juos sieja? Kur skleidžiasi keturių kaltumo būdų bendras žaismas? Iš kur kyla keturių priežasčių vienis? Ką tokiu atveju reiškia kaltumas, apmąstytas graikiškai?

Mes, šiandienykščiai, pernelyg lengvai linkę kaltumą suvokti morališkai, kaip pražangą, arba interpretuoti kaip tam tikrą veiksmo atmainą. Abiem atvejais mes užkertame sau kelią į pirmapradę prasmę to, kas vėliau buvo pavadinta kauzalumu. Jeigu šis kelias neatsivers, mes neišvysime, kas iš tikrųjų yra instrumentiškumas, glūdintis kauzalume.

Kad apsisaugotume nuo minėtų neteisingų kaltumo interpretacijų, jo keturis būdus aiškinkime remdamiesi tuo, kieno kaltininkai jie yra. Pagal pateiktą pavyzdį, jie yra sidabrinės taurės kaip aukojimo indo buvimo ir parengties kaltininkai. Buvimas ir parengtis *(hypokeisthai)* apibūdina kokio nors čia-esinio čia-esatį (das Anwesen eines Anwesenden). Keturi kaltumo būdai kažką stumia reikštis. Jie leidžia tam kažkam būti čia-esatyje. Jie tą kažką atpalaiduoja ir įleidžia, t. y. įleidžia į jo užbaigtą buvimą-čia. Kaltumas turi šį į-laidos į buvimą-čia pamatinį bruožą. Tokios į-laidos požiūriu kaltumas yra pa-skata (Ver-an-lassen). Atsižvelgdami į

tai, ką graikai patyrė atsiverdami kaltumui, *aitia,* žodžiui „pa-skata" mes dabar suteikiame platesnę prasmę, ir šia prasme tas žodis įvardija graikiškai apmąstyto žodžio „paskata" esmę. Įprastinė ir siaura žodžio „paskata" reikšmė, priešingai, nusako tik postūmį ir stimulą ir atskleidžia tik tam tikrą šalutinių priežasčių atmainą, sutinkamą kauzalumo visumoje.

Tai kurgi skleidžiasi keturių pa-skatos būdų bendras žaismas? Dar nesantį čia-esinį jis įleidžia į čia-esatį. Todėl visas jis yra nulemtas tokio nešimo, kuris čia-esinį atneša į atvertį. Kas yra šis nešimas, mums paaiškina Platonas vienu „Puotos" sakiniu (2056): *hē gar toi ek tu mē ontos eis to on ionti hotōun aitia pasa esti poiēsis.* „Kiekviena paskata tam, kas nuolat pereina iš ne-čia-esaties į čia-esatį, yra *poiēsis,* yra pa-gaminimas".

Svarbiausia tai, kad pa-gaminimą mes mąstytume visu jo platumu, o kartu — graikiškąja prasme [2]. Pagaminimas, *poiēsis,* yra ne tik amatininkiškas padarymas, ne tik meniškai kuriantis nešimas į vaizdą ir švytėjimą. Ir *physis,* iš-savęs-pakilimas, yra pa-gaminimas, yra *poiēsis. Physis* yra *poiēsis* aukščiausiu mastu. Juk čia-esinys kaip *physis* pagaminimo veržlumą, pvz., žiedo įsiveržimą į žydėjimą, turi savyje *(en heautō).* Priešingai, amato ar meno gaminys, pvz., sidabrinė taurė, pagaminimo veržlumą turi ne savyje, o kitame *(en allō),* amatininke ar menininke.

Taigi paskatos būdai, keturios priežastys, skleidžiasi pagaminimo stichijoje. Per pagaminimą ateina į reiškimąsi tiek tai, kas išauga gamtoje, tiek tai, kas padaroma amato ir meno srityje.

Tačiau kaipgi įvyksta pa-gaminimas, ar jis vyktų gamtoje, ar amatuose, ar mene? Kas yra tas pa-gaminimas, kurio stichijoje vyksta ketveriopo paskatinimo žaismas? Paskatinimas visada susijęs su čia-esatimi to, kas pasirodo kokiame nors pagaminime. Pagaminimas iškelia iš paslėpties į nepaslėptį. Pagaminimas įvyksta tik ten, kur tai, kas paslėpta, išeina į nepaslėptį. Šis ėjimas glūdi ir skleidžiasi tame, ką mes vadiname iš-slaptinimu (Entbergen). Šiam dalykui išreikšti graikai

turėjo žodį *alētheia*. Romėnai jį išvertė žodžiu „veritas". Mes gi sakome „tiesa" ir įpratę ją suprasti kaip vaizdinio teisingumą.

Kur mes nuklydome? Mes klausėme apie techniką, o dabar priėjome prie *alētheia*, prie išslaptinimo. Kas bendra tarp technikos esmės ir išslaptinimo? Atsakymas toks: viskas. Juk išslaptinimu grindžiamas bet koks pa-gaminimas. O pastarasis susitelkia keturiuose paskatos — kauzalumo — būduose ir juos persmelkia. Šiai sričiai priklauso tikslas ir priemonė, jai priklauso instrumentiškumas. Pastarasis laikomas pamatiniu technikos bruožu. Žingsnis po žingsnio klausdami, kas iš tikrųjų yra technika, įsivaizduojama kaip priemonė, mes prieiname prie išslaptinimo. Jis turi bet kokio pastatančiojo padarymo galimybę.

Taigi technika nėra tik priemonė. Technika yra tam tikras išslaptinimo būdas. Jei mes tai turėsime galvoje, mums atsivers visai kita technikos esmės stichija. Tai išslaptinimo, t. y. tiesos, stichija.

Ši perspektyva mums yra svetima ir keista. Taip ir turi būti, turi būti kiek galima ilgiau ir žadinti tokį nerimą, kad pagaliau mes bent kartą rimtai iškeltume paprastą klausimą, ką reiškia pavadinimas „technika". Šis žodis kilęs iš graikų kalbos. *Technikon* reiškia tai, kas priklauso *technē*. Apmąstydami šio žodžio reikšmę, mes turime atkreipti dėmesį į du dalykus. Visų pirma *technē* įvardija ne tik amatininkišką veiklą ir sugebėjimus, bet ir aukštąjį meną bei dailiuosius menus. *Technē* priklauso pagaminimui, *poiēsis*, ji yra kažkas poetiška.

Antras dalykas, kurį reikia apmąstyti interpretuojant žodį *technē*, yra dar svarbesnis. Nuo pat ankstyviausių laikų iki Platono epochos žodis *technē* susijęs su žodžiu *epistēmē*. Abu žodžiai įvardija pažinimą plačiausia prasme. Jie išreiškia mokėjimą susigaudyti ir ką nors suprasti. Pažinimas atskleidžia. Kaip toks atskleidžiantysis, jis yra išslaptinimas. Specialiame traktate („Nikomacho etika", VI, 3 ir 4 sk.) Aristotelis parodo skirtumą tarp *epistēmē* ir *technē* ir būtent tuo požiūriu, ką jie ir kaip išslaptina. *Tech-*

nē yra *alētheuein* būdas. Ji išslaptina tai, kas savęs nepagamina ir ko dar nėra, kas dėl to gali atrodyti ir pasireikšti tai vienaip, tai kitaip. Kas stato namą ar laivą, ar kala aukojimo taurę, pa-gaminamą dalyką išslaptina keturių paskatos būdų horizonte. Šis išslaptinimas iš anksto sutelkia laivo ir namo išvaizdą bei medžiagą į visiškai matomą gatavą daiktą ir taip apibrėžia padarymo būdą. Taigi *technē* glūdi jokiu būdu ne daryme ir manipuliacijoje, bet minėtame išslaptinime. *Technē* yra pagaminimas būtent kaip išslaptinimas, o ne kaip padarymas.

Apie tokį technikos esmės apibrėžimą galima pasakyti, kad jis esą galiojąs tik graikiškam mąstymui ir geriausiu atveju tinkąs amatų technikai, bet visiškai netinkąs moderniajai mašininei technikai. O kaip tik pastaroji, ir tik ji, mums sukelia nerimą ir verčia kelti klausimą apie techniką apskritai. Sakoma, kad modernioji technika nepalyginamai skiriasi nuo visų ankstesnių, nes ji remiasi naujųjų amžių tiksliąja gamtotyra. Tuo tarpu darosi vis aiškiau, kad tiesa yra ir priešingas dalykas: naujųjų amžių fizika, kaip eksperimentinis mokslas, pririšta prie techninės aparatūros ir aparatų gaminimo pažangos. Tokios technikos ir fizikos abipusės priklausomybės konstatavimas yra teisingas. Tačiau tai yra tik istorinio fakto konstatavimas, kuris nieko nesako apie tai, koks šios tarpusavio priklausomybės pagrindas. Lieka lemtingas klausimas: kokia moderniosios technikos esmė, jeigu ji priversta panaudoti tiksliąją gamtotyrą?

Kas yra modernioji technika? Ji taip pat yra išslaptinimas. Tik kai savo žvilgsnį nukreipsime į šį pamatinį bruožą, atsivers moderniosios technikos naujumas ir savitumas.

Žinoma, išslaptinimas, būdingas moderniajai technikai, neišsiskleidžia į pa-gaminimą *poiēsis* prasme. Moderniojoje technikoje vyraujantis išslaptinimas yra eksploatacija, kelianti gamtai reikalavimą tiekti energiją, kuri gali būti eksploatuojama ir kaupiama. Bet ar negalima to paties pasakyti apie senovinį vėjo malūną? Ne. Tiesa, jo sparnai sukasi vėjyje, jie tiesiog

atsiduoda jo pūtimui. Tačiau vėjo malūnas iš vėjo, iš oro srovės neištraukia jokios energijos, kad ją kauptų.

Ir priešingai, žemės sklypas yra eksploatuojamas, kai iš jo išspaudžiama anglis ar rūda. Šiuo atveju žemės gelmės išsislaptina kaip anglies karjeras, dirva — kaip rūdynas. Kitaip atrodo laukas, kurį kadaise įdirbdavo valstietis, kai įdirbti dar reiškė: prižiūrėti ir puoselėti. Valstiečio darbas nėra arimo eksploatacija. Pasėdamas grūdus, jis atiduoda sėklą augimo galioms ir globoja jų tarpimą. Tuo tarpu net žemės įdirbimas patenka į visiškai kitaip sutvarkytos žemdirbystės vėžes, kai gamta yra *statoma.* Ji statoma eksploatacijos prasme. Dabar žemdirbystė yra motorizuota maisto pramonė. Oras priverčiamas duoti azotą, žemės gelmės — rūdą, rūda, pvz., uraną, o šis — atominę energiją, kuri gali būti išlaisvinama griovimui arba taikiam naudojimui.

Statymas, kuris eksploatuoja gamtos energiją, yra išspaudimas (Fördern) dvejopa prasme. Išspausti — reiškia atskleisti ir iškelti. Tačiau toks išspaudimas iš anksto orientuotas išspausti dar daugiau, padidinti spaudimą ir išgauti daugiausia naudos esant mažiausioms sąnaudoms. Iš anglies karjero išspausta anglis yra spaudžiama ne tam, kad ji kur nors tik apskritai gulėtų. Ji sandėliuojama, t. y. ji saugoma, kad prireikus iš jos būtų išspausta joje sukaupta saulės šiluma. Iš pastarosios išspaudžiama šiluminė energija, o ši priverčiama tiekti garą, kurio spaudimas varo mechanizmus, garantuojančius fabriko veiklą.

Hidroelektrinė pastatyta ant Reino upės. Ji nustato upę duoti vandens spaudimą, nustatantį turbinas suktis, o šis sukimasis varo mašinas, gaminančias elektros energiją, kurios eksploatacijai pastatytos elektros stotys ir elektros tinklai. Šioje elektros energijos nustatymo sąsajų srityje ir Reinas pasireiškia kaip kažkas nustatyta. Hidroelektrinė pastatyta ant Reino ne taip, kaip senovinis medinis tiltas, per šimtmečius jungęs krantus. Priešingai, pati upė įstatyta į jėgainę. Dėl pačios jėgainės esmės ji yra tai, kas ji yra kaip upė, t. y.

vandens spaudimo tiekėja. Kad nors apytikriai suvoktume čia pasireiškiančių dalykų baisingumą, bent akimirką atkreipkime dėmesį į priešingybę, nusakomą dvejopai: „Reinas", įstatytas į jėgainę, ir „Reinas", apie kurį kalbama *meno* kūrinyje, to paties pavadinimo Helderlyno himne. Tačiau mums bus paprieštarauta, kad vis dėlto Reinas lieka upė su savo landšaftu. Tegul, tačiau kaip? Tik kaip objektas, nustatomas ekskursijų kompanijos, ten kuriančios poilsio industriją.

Išslaptinimas, viešpataujantis moderniojoje technikoje, turi eksploatuojančio statymo pobūdį. Tai vyksta taip, kad yra atveriama gamtoje slypinti energija, tai, kas atverta, perdirbama, tai, kas perdirbta, kaupiama, tai, kas sukaupta, skirstoma, o tai, kas paskirstyta, vėl perdirbama. Atvėrimas, perdirbimas, kaupimas, skirstymas, perdirbimas yra išslaptinimo būdai. Tačiau tas išslaptinimas nėra kažkas paprasta. Ir jis neišsklaido pačiam sau savo susipynusių perspektyvų tuo būdu, kad jis jas valdo [3]. Savo ruožtu pats valdymas visur yra garantuotas. Valdymas ir garantija tampa net svarbiausiais eksploatuojančio išslaptinimo bruožais.

Kokia nepaslėpties atmaina būdinga tam, kas atsiranda dėl eksploatuojančio statymo? Jis visur nustatomas stovėti parankioje vietoje ir stovėti taip, kad pats būtų nustatomas dėl tolesnio nustatymo. Taip nustatytas dalykas turi jam būdingą stovėseną. Pavadinkime ją tuo, kas-stovi-čia. Šie žodžiai nusako kažką daugiau ir kažką esmingesnio už žodį „atsarga". Žodžiai „kas-stovi-čia" dabar virsta terminu. Jis apibūdina nei daugiau, nei mažiau kaip tą būdą, kuriuo esti-čia visa, kas palytėta eksploatuojančio išslaptinimo. Kas stovi „stovėsenos-čia" būdu, jau nebestovi prieš mus kaip objektas.

Tačiau juk avialaineris, stovintis ant pakilimo tako, vis dėlto yra objektas. Žinoma, šią mašiną mes galime įsivaizduoti kaip tik taip. Tačiau tuo atveju ji paslepia tai, kas ir kaip ji yra. Išslaptinta ji stovi pakilimo take tik kaip „kas-stovi-čia", kiek ji nustatyta laiduoti transporto galimybę. Dėl to ji pati savo sąranga, kiek-

viena savo detale turi būti parengta nustatymui, t. y. pasirengimui pakilti. (Čia tiktų pasiaiškinti Hėgelio pateiktą mašinos kaip savarankiško įrankio apibrėžimą. Amato įrankio požiūriu, jo apibūdinimas yra tikslus. Tačiau taip aiškinant, mašina nėra apmąstoma iš technikos esmės, kuriai ji priklauso. „Kas-stovi-čia" požiūriu mašina yra absoliučiai nesavarankiška,— juk savo stovėseną ji gauna iš nustatančios nuostatos.)

Kad dabar, kai mes bandome moderniąją techniką interpretuoti kaip eksploatuojantį išslaptinimą, mus užgriūva žodžiai „statyti", „nustatyti", „kas-stovi-čia", susikaupiantys į sausą, monotonišką, todėl slegiančią masę, viso to pamatas yra tai, kas prašosi būti išsakyta.

Kas realizuoja eksploatuojantį statymą, kokiu būdu tai, kas vadinama tikrove, išslaptinama kaip „kas-stovi-čia"? Akivaizdu, žmogus. Kaip jis pajėgia taip išslaptinti? Juk žmogus gali vieną ar kitą dalyką įsivaizduoti, formuoti ir daryti vienaip ar kitaip. Tačiau nepaslėptimi, dėl kurios tikrovė pasirodo arba neatsiveria, žmogus disponuoti negali. Kad nuo Platono laikų tikrovė pasirodo idėjų šviesoje, tai nėra Platono išradimas. Mąstytojas tik prisiderino prie to, kas jam atsivėrė.

Toks nustatantis išslaptinimas gali įvykti tik tiek, kiek žmogus savo ruožtu jau išprovokuotas eksploatuoti gamtos energiją. Bet jeigu žmogus yra tam išprovokuotas, nustatytas, ar tokiu atveju ir pats žmogus — dar pirmapradiškiau negu gamta — nenulemtas to, „kas-stovi-čia"? Įprastinė kalba apie „žmogiškąją medžiagą", apie kokios nors klinikos „ligonių sudėtį" šią mintį patvirtina. Miškininkas, matuojantis paruoštą medieną ir iš pirmo žvilgsnio vaikščiojantis tais pačiais miško keliais kaip ir jo prosenelis, žino jis tai ar nežino, tačiau šiandien yra nustatytas medžio apdirbimo pramonės. Jis yra pristatytas prie celiuliozės pristatymo proceso, o celiuliozė savo ruožtu eksploatuojama popieriaus poreikio: popierius pristatomas laikraščiams ir iliustruotiems žurnalams. O šie nustato viešąją nuomonę taip, kad tai, kas išspausdinta, būtų praryjama ir taip būtų nustatoma pasaulėžiūrinė nuostata. Bet kaip tik todėl,

kad žmogus yra eksploatuojamas pirmapradiškiau negu gamtos energija, t. y. pirmapradiškiau nustatomas, jis niekada nevirsta gryną ja „čia-stovėsena". Užsiimdamas technika, jis dalyvauja statyme kaip išslaptinimo atmainoje. Tačiau pati nepaslėptis, kurios stichijoje išsiskleidžia statymas, nėra tai, kas padaryta žmogaus, kaip ir toji sritis, kurioje žmogus esti visada, kai tik jis, kaip subjektas, sueina į santykį su objektu.

Kur ir kaip įvyksta išslaptinimas, jeigu jis nėra tai, kas padaryta paties žmogaus? Mums reikia ieškoti labai toli. Reikia be išankstinio nusistatymo tik įsiklausyti į tai, su kuo žmogus yra visada jau susijęs, ir susijęs taip lemtingai, kad jis gali būti žmogus tik saistomas šio dalyko. Visur, kur tik žmogus atveria savo akis ir ausis, kur tik parodo savo širdį, kur atsiveria mąstydamas ir trokšdamas, kurdamas ir dirbdamas, maldaudamas ir dėkodamas, jis jau randa save esantį nepaslėptyje. Kai tik žmogus pašaukiamas atitinkamiems išslaptinimo būdams, nepaslėptis jau yra įvykusi. Kai tik žmogus tam tikru būdu išslaptina čia-esatį nepaslėpties stichijoje, jis tik atsiliepia nepaslėpties šaukimui net tada, kai jis norėtų jo negirdėti. Ir jeigu žmogus tyrinėdamas ir stebėdamas palenkia gamtą kaip savo priešstatos sritį, jis jau yra pagautas tam tikro išslaptinimo būdo, kuris jį priverčia į gamtą žvelgti kaip į tyrinėjimo objektą, kol net objektas išnyksta čia-stovėsenos neobjektiškume.

Tai reiškia, kad modernioji technika kaip statantis išslaptinimas nėra tik žmogaus veiksmas. Todėl ir tą eksploataciją, kuri nustato patį žmogų tikrovę nustatyti kaip čia-stovėseną, mes privalome suvokti taip, kaip ji pasirodo. Ta eksploatacija žmogų sutelkia į čia-stovėseną. Tas sutelkiantis pradas žmogų koncentruoja taip, kad tikrovė būtų nustatyta kaip čia-stovėsena.

Tai, kas kalnus pirmapradiškai išskleidžia į kalnų grandines ir juos susieja kaip išskleistą visumą, yra tas sutelkiantis pradas, kurį mes vadiname kalnynu.

Tą pirminį telkiantį pradą, iš kurio išsiskleidžia mūsų nuotaikų niuansai, mes vadiname charakteriu.

O dabar tą provokuojantį iššūkį, kuris žmogų su-

telkia išsislaptinantį dalyką nustatyti kaip čia-stovėseną, mes pavadinkime *po-stata* (das Ge-stell).

Mes ryžtamės šį žodį vartoti iki šiol visai neįprasta prasme.

Paprastai žodis „stovas" (Gestell) reiškia reikmenį, pvz., knygų stovą. Stovu taip pat vadinamas ir skeletas. Ir toks pat kraupus kaip ir pastarasis mums gali pasirodyti čia siūlomas žodžio „stovas" vartojimas, jau nekalbant apie savivališką piktnaudžiavimą nusistovėjusios kalbos žodžiais. Ar galima taip neatsakingai žaisti keistenybėmis? Žinoma, kad ne. Ir vis dėlto šios keistenybės yra senas mąstymo įprotis. Ir mąstytojai naudojasi jomis kaip tik ten, kur reikia apmąstyti giliausius dalykus. Mes, vėlyvieji, jau nebepajėgiame suvokti, ką reiškia, kad Platonas rizikuoja pavadinti tai, kas esti visame kame, žodžiu *eidos*. Juk kasdienėje kalboje *eidos* reiškia išvaizdą, regimą daiktą atveriančią mūsų juslinei akiai. Tuo tarpu Platonas šį žodį vartoja visai neįprastai — įvardyti tam, kas būtent niekada ir niekur neregima jusline akimi. Tačiau neįprasta šio žodžio vartosena siekia dar toliau. Juk *idea* įvardija ne tik jusliškai regimo (daikto) nejuslinę išvaizdą. Išvaizda, *idea*, kartu reiškia tai ir yra tai, kas sudaro girdimų, lytimų, juntamų, žodžiu, visų kaip nors pasirodančių dalykų esmę. Palyginti su tuo, ką Platonas vienu ar kitu atveju priskiria kalbai ir mąstymui, mūsų siūloma žodžio „stovas", kaip modernios technikos esmės pavadinimo, vartosena yra beveik nekenksminga. Bet kol kas siūloma žodžio vartosena yra neaiški ir neapibrėžta.

Po-stata reiškia surenkantį pradą to statymo, kurį nustato, t. y. išspaudžia, žmogus, tikrovę išslaptindamas nustatymo kaip čia-stovėsenos būdu. Po-stata reiškia išslaptinimo, viešpataujančio moderniosios technikos esmėje, tačiau paties savaime netechninio, būdą. Priešingai, technika yra visa tai, ką mes žinome kaip stakles, įrengimus, karkasus ir kas yra sudedamoji dalis to, ką vadiname montažu. O pastarasis kartu su paminėtomis sudedamosiomis dalimis priklauso techninio

darbo, atliekančio po-statos eksploataciją, bet jos nesukeliančio, sričiai.

Žodyje „po-stata" žodis „statyti" reiškia ne tik eksploataciją, bet kartu jis turi išlaikyti užuominą apie kitokį „statymą", iš kurio jis ir kyla, t. y. apie pa-statymą ir iš-statymą, leidžiantį čia-esiniui pakilti į nepaslėptį *poiēsis* prasme. Šitoks pagaminantis pa-statymas, pvz., skulptūros išstatymas šventykloje, ir dabar apmąstoma eksploatuojanti nuostata nors ir esmingai skiriasi, tačiau iš esmės yra giminiški. Abu yra išslaptinimo, *alētheia,* būdai. Po-statoje įvyksta nepaslėptis, kurios esmė ta, kad modernioji technika ir darbas tikrovę išslaptina kaip čia-stovėseną. Todėl po-stata nėra nei tik žmogiškoji veikla, nei tik priemonė, taikoma šioje veikloje. Instrumentinis, antropologinis technikos apibrėžimas iš principo yra nepagrįstas, jo negalima papildyti pridėtiniu metafiziniu ar religiniu aiškinimu.

Žinoma, yra teisinga, kad techninės epochos žmogus ypač agresyviai stumiamas į išslaptinimą. Visų pirma čia turima galvoje tai, kad gamta paverčiama energijos šaltiniu. Su šiuo dalyku susiję tai, kad nustatantis žmogaus požiūris visų pirma reiškiasi naujųjų amžių tiksliosios gamtotyros atsiradimu. Mokslinis požiūris gamtą interpretuoja kaip kalkuliuojamų jėgų visumą. Naujųjų amžių fizika yra eksperimentinė fizika ne todėl, kad gamtai paklausti ji naudoja aparatūrą, bet priešingai, kadangi fizika, ir būtent kaip grynoji teorija, gamtą nustato taip, kad ji būtų išstatyta kaip iš anksto apskaičiuojama jėgų visuma, yra sustatomas eksperimentas, kurio tikslas — paklausti, ar gamta nusistato būtent taip ir kaip ji atsiveria.

Bet juk matematinė gamtotyra atsirado beveik dviem šimtmečiais anksčiau už moderniąją techniką. Kaipgi ji gali būti palenkta tarnauti moderniajai technikai? Faktai patvirtina priešingą dalyką. Modernioji technika pradėjo veikti tik po to, kai ji galėjo atsiremti į tiksliąją gamtotyrą. Skaičiuojant chronologiškai, tai yra teisinga. Mąstant istoriškai, tai nėra tiesa.

Naujųjų amžių fizikinė gamtos teorija visų pirma parengia ne techniką, o moderniosios technikos esmę.

Juk eksploatuojantis surinkimas, kuriame viešpatauja nustatantis išslaptinimas, veikia jau fizikoje. Tačiau fizikoje jis dar neatsiskleidžia. Savo kilme naujųjų amžių fizika yra dar neatpažintas po-statos simbolis. Moderniosios technikos esmė ilgą laiką slėpėsi net po to, kai jau buvo išrasti varikliai, kai atsirado elektrotechnika ir pradėjo veikti atominė technika.

Ne tik modernioji technika, bet ir visa, kas esminga, laikosi paslėptyje ilgiausiai. Tačiau savo veikimo požiūriu tokie dalykai pranoksta viską: jie yra ankstyviausi. Apie tai žinojo jau graikų mąstytojai tardami: tai, kas veikiančiojo iškilimo požiūriu yra anksčiau, mums, žmonėms, atsiveria vėliau. Pirmapradis ankstyvumas žmonėms pasirodo paskiausiai. Todėl mąstymo srityje pastanga dar pirmapradiškiau apmąstyti tai, kas jau pirmapradiškai apmąstyta, yra ne absurdiškas siekimas atnaujinti praeitį, bet blaivi parengtis nuostabai ateinančio ankstyvumo akivaizdoje.

Chronologiškai naujųjų amžių gamtotyros pradžia yra XVII šimtmetis. O industrinė technika pirmąkart pasirodo antrojoje XVIII šimtmečio pusėje. Tačiau tai, kas pasirodo vėliau chronologiškai — modernioji technika,— joje veikiančios esmės požiūriu yra istoriškai ankstyvesnis dalykas.

Jei modernioji fizika vis labiau turi susitaikyti su tuo, kad jos vaizdinių sritis yra neregima, šis praradimas nėra padiktuotas kokios nors tyrinėtojų komisijos. Po-statos veiksmas išprovokavo tai, kad nustatymas reikalauja žvelgti į gamtą kaip į čia-stovėseną. Todėl fizika, nebesiremdama anksčiau galiojusiais tik į objektus nukreiptais vaizdiniais, niekaip negali atsisakyti vieno dalyko: kad gamta nebūtų atveriama kokiu nors kalkuliuojamu konstatuojamu būdu ir nebūtų nustatoma kaip informacinių darinių sistema. Tai reiškia, kad ši sistema apibrėžiama dar kartą pakitusiu kauzalumo principu. Dabar jis nebeturi nei pagaminančiosios paskatos, nei *causa efficiens,* nei *causa formalis* pobūdžio. Galbūt kauzalumas yra vienu metu ar viena po kitos įtvirtinamų būsenų prievartinis registravimas. Tą dalyką atitinka vis didėjančio konvencio-

nalumo procesas, įspūdingai atskleistas Heizenbergo paskaitoje (*W. Heisenberg.* Das Naturbild in der heutigen Physik // Die Künste im technischen Zeitalter.— München, 1954.— S. 43 ff).

Kadangi moderniosios technikos esmė glūdi po-statoje, pastarąją turi taikyti ir tikslioji gamtotyra. Dėl to atsiranda apgaulinga regimybė, kad modernioji technika yra taikomoji gamtotyra. Ši regimybė išliks tol, kol nebus keliamas pakankamai gilus klausimas tiek apie naujųjų amžių mokslo esmingąją kilmę, tiek apie moderniosios technikos esmę.

Mes klausiame apie techniką, kad iškeltume į šviesą mūsų santykį su jos esme. Moderniosios technikos esmė pasirodo per tai, ką mes vadiname po-stata. Tačiau nuoroda į ją jokiu būdu nėra atsakymas į klausimą apie techniką, jeigu atsakyti reiškia atitikti, t. y. atitikti esmę to, apie ką klausiama.

Kur mes jaučiamės esą, jeigu dabar, žengę vieną žingsnį į priekį, mąstome apie tai, kas yra po-stata? Ji nėra kažkas techniško, turinčio mašinos prigimtį. Tai yra būdas, kuriuo tikrovė išsislaptina kaip čia-stovėsena. Mes klausiame toliau: ar šis išslaptinimas vyksta kur nors anapus bet kokios žmogiškosios veiklos? Ne. Tačiau jis vyksta ne tik *žmoguje,* ir ne žmogus jį lemia visų pirmiausia.

Po-stata yra surenkantis pradas tos stovėsenos, kurią pastato žmogus, kad tikrovę išslaptintų nustatymo būdu kaip čia-stovėseną. Taip išprovokuotas žmogus stovi esmingojoje po-statos stichijoje. Jis negali dar kaip nors iš šalies sueiti į santykį su ja. Todėl klausimas, kaip mes galime sueiti į santykį su technikos esme, tokiu pavidalu iškyla per vėlai [4]. Tačiau niekada ne per vėlai iškyla klausimas, ar mes suvokiame esą tie, kurių veiksmas ir neveiklumas atvirai ar slapčia išprovokuojamas po-statos. Ir niekada ne per vėlu kelti klausimą, ar mes leidžiamės ten, kur esti pati po-stata, ir kokiu būdu.

Moderniosios technikos esmė žmogų išveda į išslaptinimo kelią ir dėl to tikrovė apskritai — daugiau ar mažiau reflektuotai — tampa čia-stovėsena. Išvesti į ke-

lią reiškia — išsiųsti (schicken). Tą surenkantį išsiuntimą, kuris žmogų išveda į išslaptinimo kelią, mes vadiname *likimu.* Pastarasis nulemia visų istorijos įvykių esmę. Istorija nėra nei istorijos mokslo objektas, nei tik žmogaus veiklos padarinys. Žmogaus veikla tampa istorinė tik tada, kai ji yra likimiška (plg. „Apie tiesos esmę", 1930; pirmasis leidimas 1943 m., p. 16). Ir tik suobjektinanti prieš-stata istoriškumą paverčia istorijos, t. y. mokslo, objektu ir pirmąkart sukuria galimybę istoriškumą nesusimąstant tapatinti su istorizmo objektu.

Kaip išstūmimas į pastatymą, po-stata, pasiunčia į tam tikrą išslaptinimo būdą? Po-stata yra tam tikro likimo pasiuntimas, kaip ir kiekvienas išslaptinimo būdas. Šia prasme likimas yra ir pagaminimas, *poiēsis.*

Nepaslėptis to, kas yra, visada išeina į tam tikrą išslaptinimo kelią. Žmogų visada persmelkia išslaptinimo likimas. Tačiau šis likimas niekada nėra lemtinga prievarta. Juk žmogus kaip tik ir būna laisvas, kai jis priklauso stichijai ir taip tampa įsiklausančiuoju, tačiau ne paklusniuoju.

Laisvės esmė *pirmapradiškai* nėra palenkta valiai ar priežastingumui, susijusiam su žmogaus valia.

Laisvė viešpatauja erdvėje, kuri yra prošvaistė, t. y. išslaptintoji stichija. Išslaptinimo vyksmas, t. y. tiesa, yra tai, su kuo laisvę sieja artimiausia ir intymiausia giminystė. Bet koks išslaptinimas susijęs su slaptumu ir paslaptimi. Tačiau tai, kas paslėpta ir nuolat slepiasi, yra išlaisvinantis pradas, paslėptis. Bet koks išslaptinimas atsiranda iš laisvumo, nukreiptas į laisvumą ir stumia į laisvumą. Laisvumo laisvė nėra nei nežabota savivalė, nei susaistymas grynaisiais įstatymais. Laisvė yra tas paslaptingas švytėjimas, kurio prošvaistėje sklando bet kokios tiesos esmę uždengiantis šydas; laisvė kartu atveria maskuojančią šio šydo esmę. Laisvė yra sritis to likimo, kuris išstumia žmogų į išslaptinimo kelią.

Moderniosios technikos esmė glūdi po-statoje. Postata nulemta išslaptinimo likimo. Šios frazės sako visai ką kita, negu įprastos kalbos apie tai, kad technika yra

mūsų amžiaus lemtis, kur „lemtis" reiškia: nepakeičiamo proceso neišvengiamybė.

Bet jeigu mes apmąstome technikos esmę, tada mes patiriame po-statą kaip išslaptinimo likimą. Taip mes laikomės laisvoje likimo erdvėje, o likimas jokiu būdu nepriverčia aklai pasiduoti technikai arba — kas yra tas pat — prieš ją bejėgiškai maištauti ir ją pasmerkti kaip kokį šėtono darbą. Priešingai, jeigu mes autentiškai atsiveriame technikos *esmei*, mes visai netikėtai pasijuntame palenkti išlaisvinančiam uždaviniui.

Technikos esmė glūdi po-statoje. Jos vyksmas nulemtas likimo. Kadangi likimas žmogų visada išstumia į išslaptinimo kelią, žmogus, būdamas kelyje, yra visada atviras galimybei siekti tik pastatančiojo išslaptinimo, jį įgyvendinti ir, juo remdamasis, rinktis visus mastelius. Drauge išnyksta kita galimybė — kad žmogus pirmapradiškiau įsigilintų į nepaslėptojo esinio ir nepaslėpties esmę ir tokią savo priklausomybę nuo išslaptinimo patirtų kaip savąją esmę.

Įspraustas tarp galimybių, žmogus atsiduria lemtingos grėsmės akivaizdoje. Išslaptinimo likimas, kad ir kaip jis pasireikštų, neišvengiamai yra *pavojus*.

Kad ir kaip pasireikštų išslaptinimo likimas, nepaslėptis, kurios dėka pasirodo visa, kas yra, slepia savyje pavojų, kad žmogus nepastebi arba neteisingai suvokia nepaslėptą esinį. Gali atsitikti taip, kad ten, kur esinija pasirodo priežasties-padarinio priklausomybės šviesoje, net Dievas kaip mūsų vaizdinys gali prarasti bet kokį šventumą ir didybę, o kartu ir savo tolumos slaptingumą. Kauzalumo šviesoje Dievas gali būti nužemintas iki priežasties, iki *causa efficiens*. Tada net teologijos rėmuose jis virsta filosofų Dievu, t. y. tokiu Dievu, kuris nepaslėptį ir paslėptį paverčia tik manipuliacijos kauzalumu, o šio kauzalumo esmingoji kilmė lieka neapmąstyta.

Lygiai taip pat tokia nepaslėptis, kurios horizonte gamta pasirodo kaip kalkuliuojama jėgų ir poveikių visuma, nors ir duoda galimybę formuluoti teisingus teiginius, tačiau kaip tik dėl to sukelia pavojų, kad dėl tokio tikslumo išnyks tiesa.

Išslaptinimo likimas pats savaime yra ne bet koks pavojus, o pavojus *par excellence.*

Ir jeigu likimas skleidžiasi kaip po-stata, iškyla didžiausias pavojus. Jis pasirodo mums dvejopu pavidalu. Kai tik nepaslėptas esinys žmogui pasirodo jau nebe kaip objektas, o tik kaip čia-stovėsena, ir kai žmogus, paniręs į neobjektinę stichiją, yra tik čia-stovėsenos statytojas,— žmogus atsiduria ant prarajos krašto, t. y. ten, kur jis pats turi būti suvokiamas kaip čia-stovėsena. Tuo tarpu kaip tik toks žmogus, kuriam iškyla ši grėsmė, užsimoja tapti žemės rutulio viešpačiu. Plačiai paplinta regimybė, kad visa, kas yra, egzistuoja tik tiek, kiek tai padaryta žmogaus. Ši regimybė subrandina paskutinę iliuziją, kad žmogus visur randa tik save. Heizenbergas visai pagrįstai teigė, kad nūdienos žmogui visa tikrovė turi atsiverti būtent taip (cit. veik., p. 60 ir toliau). *Tuo tarpu iš tikrųjų nūdienos žmogus niekur neberanda savęs, t. y. savo esmės.* Žmogus taip ryžtingai orientuotas į eksploatuojančiąją po-statą, jog pastarosios jis nebesuvokia kaip problemos, kad jis egzistuoja tik įsiklausydamas į tai, kas nėra tik jis pats, ir todėl *niekada negali* susidurti tik su savimi.

Tačiau po-stata pavojinga žmogui ne tik jo santykyje su savimi ir su visa kuo, kas yra. Kaip likimas, ji yra nuoroda į pastatymo tipo išslaptinimą. Kur viešpatauja toks išslaptinimas, išstumiamos kitokio išslaptinimo galimybės. Visų pirma po-stata nuslopina tą išslaptinimą, kuris — *poiēsis* prasme — leidžia čia-esiniui išeiti į atvertį. Palyginti su šiuo išslaptinimu, eksploatuojantis statymas stumia į priešingo tipo santykį su tuo, kas yra. Kur viešpatauja po-stata, ten čia-stovėsenos valdymas ir įtvirtinimas apima visą išslaptinimą. Po-stata net nebeleidžia pasirodyti jos pačios pamatiniam bruožui, t. y. šiam išslaptinimui pačiam savaime.

Todėl eksploatuojanti po-stata ne tik paslepia ankstesnį išslaptinimo būdą — pa-gaminimą, bet ji kartu paslepia išslaptinimą kaip tokį, o kartu su juo ir tai, kame įvyksta nepaslėptis, t. y. tiesa.

Po-stata iškreipia tiesos švytėjimą ir vyksmą. Todėl likimas, stumiantis į pastatymą, yra didžiausias pavojus. Pavojingiausia yra ne technika. Nėra jokios technikos demonijos, tačiau egzistuoja jos esmės paslėptis. Technikos esmė yra pavojaus išslaptinimo lemtis. Pakeista žodžio „po-stata" reikšmė mums galbūt taps šiek tiek aiškesnė, jeigu po-statą mąstysime kaip likimą ir pavojų.

Grėsmė žmogui visų pirma iškyla ne dėl mirtį nešančių technikos mašinų ir aparatų. Tikroji grėsmė jau palytėjo žmogaus esmę. Po-statos grėsmė susijusi su tuo, kad žmogus gali prarasti galimybę įeiti į pirmapradiškesnį išslaptinimą ir taip patirti pirmapradiškesnės tiesos bylojimą.

Taigi ten, kur viešpatauja po-stata, iškyla didžiausias *pavojus.*

Bet kur pavojus, ten
atsiranda ir tai, kas gelbsti.

Rūpestingai apmąstykime šiuos Helderlyno žodžius. Ką reiškia „gelbėti"? Paprastai mes manome, kad tai reiškia tik vieną dalyką: dar suspėti kaip nors apsaugoti nuo žūties tai, kam ji gresia, laiduojant jam ankstesnį egzistavimą. Tačiau „gelbėjimas" sako šį tą daugiau. „Gelbėti" reiškia sugrąžinti į esmę taip, kad esmė pirmąkart pradėtų autentiškai reikštis. Jeigu technikos esmė, po-stata, yra didžiausias pavojus ir kartu jeigu Helderlyno žodžiai sako tiesą, tada po-statos viešpatavimas negali reikštis tik tuo, kad bet kokio išslaptinimo švytėjimas ir tiesos reiškimas yra tik iškreipiamas. Priešingai, kaip tik tada technikos esmėje turi glūdėti gelbstinčiojo prado daigai. Bet galbūt tada, gerai įsižiūrėdami į tai, kas yra po-stata kaip išslaptinimo likimas, galėsime leisti pasirodyti tiems gelbstinčiojo prado daigams?

Kokia prasme ten, kur pavojus, atsiranda ir tai, kas gelbsti? Kur kas nors auga, ten yra jo šaknys, iš ten jis išauga. Viena ir kita vyksta slapčia, tyliai ir savo laiku. Tačiau, pasak poeto, mes kaip tik ir negalime tikėtis, kad ten, kur pavojus, gelbstintis pradas gali bū-

ti suvoktas tiesiogiai ir nepasirengus. Todėl iš pradžių mes privalome apmąstyti, kokiu mastu tame, kas yra didžiausias pavojus, kokiu mastu po-statos vyksme gelbstintis pradas įsišaknijęs kaip tik giliausiai ir gali iš ten išaugti. Kad tai apmąstytume, yra būtina žengti dar vieną žingsnį šiuo keliu ir dar akyliau įsižiūrėti į pavojų. Todėl mes privalome dar kartą iškelti technikos klausimą. Kadangi, kaip sakyta, jos esmėje yra įsišaknijęs ir iš jos išauga gelbstintis pradas.

Tačiau kaipgi mes galime technikos esmėje įžvelgti gelbstintį pradą, kol neapmąstėme, kokios „esmės" horizonte po-stata yra tikroji technikos esmė?

Iki šiol žodį „esmė" mes suvokėme įprastine reikšme. Mokyklinės filosofijos kalba „esmė" reiškia tai, *kas* kas nors yra, lotyniškai *quid. Quidditas*, „kas-būtis", duoda atsakymą į klausimą apie esmę. Kas, pvz., tinka visoms medžių rūšims, ąžuolui, bukui, beržui, pušiai, yra tas pats mediškumas. Šiam mediškumui kaip visuotinei rūšiai, „universalijai", palenkiami realūs ir galimi medžiai. Ar ir technikos esmė, po-stata, yra visų techninių dalykų bendra rūšis? Jeigu būtų taip, tada, pvz., garo turbina, radijo siųstuvas, ciklotronas būtų po-stata. Tačiau žodis „po-stata" neišreiškia kokio įrenginio ar kokios nors aparatūros. Jis dar mažiau išreiškia tokių darinių visuotinę sąvoką. Mašinos ir aparatai nėra po-statos atvejai ar atmainos, kaip ir operatorius prie valdymo pulto ar inžinierius konstravimo biure. Visa tai — kiekvienu atveju savotiškai — priklauso po-statai kaip jos sudedamoji dalis, kaip statinys, kaip statytojas, tačiau visa tai jokiu būdu nėra technikos esmė rūšinės sąvokos prasme. Po-stata yra tam tikras lemtingas išslaptinimo būdas, būtent eksploatuojantis. Toks pat lemtingas būdas yra ir pagaminantis išslaptinimas, *poiēsis*. Tačiau šie būdai nėra koordinuoti porūšiai, kuriuos apima išslaptinimo sąvoka. Išslaptinimas yra tas likimas, kuris netikėtai, staigiai ir nepaaiškinamai suskyla į pagaminantį ir eksploatuojantį išslaptinimą ir pagauna žmogų. Eksploatuojantis išslaptinimas istoriškai kyla iš pagaminančiojo. Tačiau kartu po-stata lemtingai iškreipia *poiēsis*.

Taigi nors po-stata kaip išslaptinimo likimas yra technikos esmė, tačiau tai nėra esmė rūšine ir *essentia* prasme. Jei atkreipsime į tai dėmesį, mums atsivers stebinantis dalykas: technika yra kaip tik tai, kas iš mūsų reikalauja visai kitaip mąstyti tai, kas paprastai suvokiama kaip „esmė". Tačiau kaip mąstyti?

Net kai mes sakome „namų esmė", „valstybės esmė", mes turime galvoje ne visuotinę rūšinę sąvoką, o būdą, kaip laikosi, tvarkosi, klesti ir smunka namai ir valstybė. Tai yra būdas, kaip jie esti. J. P. Hėbelis viename eilėraštyje, kurį ypač mėgo Gėtė, „Vaiduoklis Kanderero gatvėje", vartoja seną žodį „die Weserei". Jis reiškia rotušę ta prasme, kad joje susitelkia bendruomenės gyvenimas ir išsiskleidžia, t. y. esti, miestelio būtis. Pagrindinis žodis (esmė) kyla iš veiksmažodžio „esti". „Esmė" paraidžiui reiškia tą patį, ką ir „trukmė", ir ne tik pagal prasmę, bet ir pagal skambesį. Jau Sokratas ir Platonas kieno nors esmę mąsto remdamiesi tuo, kas „esti" trunkančiojo esinio prasme. Tiesa, trunkantį esinį jie supranta kaip tai, kas visada egzistuoja *(aei on)*. Tačiau tą, kas visada egzistuoja, jie įžvelgia tame, kas išlieka praeinančiuose dalykuose. Šį išliekantį dalyką savo ruožtu jie suranda išvaizdoje *(eidos, idea)*, pvz., „namo" idėjoje.

Per ją pasirodo tai, koks yra taip sudarytas esinys. Atskiri tikri ir galimi „namai", priešingai, yra kintančios ir praeinančios „idėjos" atmainos ir todėl priklauso prie tokių dalykų, kurie netrunka visą laiką.

Tačiau juk niekaip ir niekada negalima įrodyti, kad nuolat trunkantis dalykas turi glūdėti tame, ką Platonas mąsto kaip „idėją", Aristotelis — kaip *to ti ēn einai* (tai, kas jau iš anksto buvo), metafizika įvairiausiais pavidalais — kaip *essentia*.

Visa, kas esti, trunka nuolatos. Bet argi trukmė yra tik nuolatinis egzistavimas? Argi technikos esmė — idėjos, apimančios visus techninius dalykus nuolatinio egzistavimo prasme,— yra trunkanti taip, kad susidaro įspūdis, jog žodis „technika" reiškia mitinę abstrakciją? Kaip esti technika, galima pamatyti tik remiantis tuo nuolatiniu egzistavimu, kuriame įvyksta po-

stata kaip išslaptinimo likimas. Vieną kartą Gėtė („Pasirenkančioji giminystė", II dalis, 10 skyrius, novelė „Nepaprasti kaimynų vaikai") vietoj žodžio „nuolat egzistuoti" pavartojo paslaptingą žodį „nuolat realizuotis". Jo ausis čia išgirsta negirdimą žodžių „egzistuoti" ir „realizuotis" sąskambį. Ir jeigu mes vėl, įdėmiau negu iki šiol, apmąstysime, kas gi iš tikrųjų yra trunkantis dalykas, ir galbūt tik tai ir yra vienintelis trunkantis dalykas,— tada galėsime pasakyti: *tik tai, kas realizuota, trunka. Pirmapradiškai ir anksčiausiai trunkantis dalykas yra realizuojantis dalykas.*

Kaip technikos esmė, po-stata yra trunkantis dalykas. Ar ji egzistuoja ir kaip realizuojantis pradas? Jau pats klausimas atrodo esąs akivaizdžiai klaidingas. Juk atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, po-stata yra likimas, susitelkiantis į eksploatuojantį išslaptinimą. Eksploatavimas yra kas tik nori, bet jokiu būdu ne realizavimas. Taip atrodo, kol mes nekreipiame dėmesio į tai, kad ir išspaudimas į tikrovės pastatymą kaip čia-stovėseną vis dar lieka pasiuntimas, žmogų išstumiantis į išslaptinimo kelią. Kaip toks likimas, technikos esmė žmogų įsileidžia į tokį pradą, kurio pats žmogus negali nei išrasti, nei padaryti; juk tokio dalyko kaip žmogus, kuris yra žmogus, remdamasis tik savimi, apskritai nėra [5].

Bet jeigu šis likimas, po-stata, yra didžiausias pavojus ne tik žmogaus esmei, bet ir išslaptinimui, ar dar gali šis siuntimas būti pavadintas realizavimu? Žinoma, ir visų pirma tada, kai iš šio likimo privalo išaugti gelbstintis pradas. Kiekvienas išslaptinimo likimas vyksta remdamasis realizavimu ir yra toks realizavimas. Juk tik pastarasis padeda žmogui dalyvauti išslaptinime; o tokio dalyvavimo reikalauja pats išslaptinimo vyksmas. Taip dalyvaudamas išslaptinime, žmogus palenkiamas tiesos vyksmui. Realizuojantis pradas, vienaip ar kitaip pasiunčiantis žmogų į išslaptinimą, pats savaime yra gelbstintis pradas. Juk jis duoda galimybę žmogui atsisukti į aukščiausią jo esmės didybę ir ją išvystyti. Tokios didybės esmė — šioje žemėje puoselėti nepaslėptį, o kartu su ja ir visų pirma — puo-

selėti visų esybių paslėptį. Kaip tik po-statoje — kuri sukelia grėsmę, kad žmogus bus nublokštas į pastatymą, kaip į tariamai vienintelį išslaptinimo būdą, ir jam iškils pavojus prarasti savo laisvės nulemtą esmę, — kaip tik šio didžiausio pavojaus akivaizdoje pasirodo giliausia, nesugriaunama žmogaus priklausomybė realizuojančiam pradui, tarus, kad ir mes savo ruožtu pradedame kreipti dėmesį į technikos esmę.

Taigi, nors mes mažiausiai to tikėjomės, technikos esmėje glūdi gelbstinčiojo prado atsiradimo galimybė.

Todėl viskas priklauso nuo to, ar mes apmąstysime šį atsiradimą ir puoselėsime jo prisiminimą. Kaip tai įmanoma? Be viso kito, taip, kad mes išvystame technikos esmę, užuot tik spoksoję į techninius dalykus. Kol vaizduojamės techniką kaip instrumentą, mes vis dar siekiame ją valdyti. Taip prasilenkiame su technikos esme [6].

Tuo tarpu jeigu mes keliame klausimą, kaip esti instrumentalumas kaip kauzalumo atmaina, mes patiriame šią esamybę kaip išslaptinimo likimą.

Pagaliau jeigu mes suvoksime, kad esmė esti realizuojančiame prade, kuris žmogų įtraukia į dalyvavimą išslaptinime, tada atsiskleidžia štai kas: technikos esmė yra dviprasmiška intensyviausia šio žodžio prasme. Tokia dviprasmybė nukreipia į visokeriopo išslaptinimo, t. y. tiesos, paslaptį [7].

Viena vertus, po-stata įstumia į pastatymo siautulį, kuris iškreipia kiekvieną žvilgsnį į išslaptinimo vyksmą, ir todėl sukelia didžiulę grėsmę žmogaus santykiui su tiesos esme.

Kita vertus, po-stata vyksta realizuojančiame prade, kuris žmogui — iki šiol nepatyrusiam, bet galbūt įgysiančiam patirtį ateityje — leidžia dalyvauti tiesos esmės puoselėjime. Taip pasireiškia atsirandantis gelbstintis pradas.

Pastatymo nesaikingumas ir gelbstinčio prado saikas prasilenkia, kaip žvaigždynų judėjime prasilenkia dviejų žvaigždžių keliai. Tačiau toks jų prasilenkimas yra jų artumos paslaptis.

 Žvelgdami į dviprasmišką technikos esmę, mes iš-

vystame šią konsteliaciją, šį paslapties žvaigždyną [8].

Technikos klausimas yra konsteliacijos, kurioje įvyksta išslaptinimas ir įslaptinimas, kurioje skleidžiasi tiesos esmė, klausimas.

Tačiau kuo mums pagelbės žvilgsnis į tiesos konsteliaciją? Mes įsižiūrime į pavojų ir išvystame gelbstinčiojo prado augimą.

Tai mūsų dar neišgelbsti. Bet vis tiek mes pašaukti savo viltį nukreipti į stiprėjančią gelbstinčiojo prado šviesą. Kaip tai gali atsitikti? Tai gali atsitikti čia ir dabar, ir mažuose dalykuose, ir atsitikti taip, kad mes puoselėtume gelbstinčiojo prado augimą. Tai kartu reiškia, kad mes nė akimirką neišleistume iš akių didžiausio pavojaus.

Technikos esmė kelia grėsmę išslaptinimui, joje glūdi grėsminga galimybė, kad bet koks išslaptinimas ištirps pastatyme ir viskas pradės atsiverti tik čiastovėsenos nepaslėptyje. Žmogaus veikla negali tiesiogiai susidurti su šiuo pavojumi. Tačiau žmogus gali apmąstyti, kad bet koks gelbstintis pradas privalo turėti aukštesnę prigimtį negu tai, kam gresia pavojus, bet kartu būti jam giminiškas.

Galbūt tada jis taps pajėgus realizuoti pirmapradiškesnį išslaptinimą ir gelbstinčiajam pradui duoti galimybę švytėti pavojaus stichijoje, kuri techninėje epochoje veikiau slepiasi negu pasirodo?

Kadaise ne tik technika buvo vadinama *technē*. Kadaise *technē* vadinosi ir toks išslaptinimas, kuris tiesą iškelia į švytinčiojo esinio švytėjimą.

Kadaise *technē* reiškė ir tiesos iškėlimą į grožį. *Technē* reiškė ir dailiųjų menų *poiēsis*.

Vakarų likimo pradžioje, Graikijoje, menai pakilo į aukščiausią jų teikiamo išslaptinimo aukštumą. Jie atnešė dievų artumą, jie davė galimybę atsiverti pokalbiui tarp Dievo ir žmogaus likimų. Ir menas vadinosi tik *technē*. Tai buvo vienintelis, daugiakraštis išslaptinimas. Jis buvo nuolankus, *promos*, t. y. palenktas tiesos vyksmui ir puoselėjimui.

Menai atsirado ne iš artistizmo. Meno kūriniais nebuvo mėgaujamasi estetiškai.

Kas buvo menas? Kas jis buvo nors trumpą, tačiau didingą laiką? Kodėl jis turėjo paprastą pavadinimą: *technē?* Kadangi jis buvo pa-keliantis išslaptinimas ir todėl priklausė *poiēsis* sričiai. Šis pavadinimas galų gale išlaikė tokį išslaptinimą kaip tikrinį vardą, apimantį visus dailiuosius menus,— poezija, poetiškumas.

Tas pats poetas, kurio žodžius: „Bet kur pavojus, ten atsiranda ir tai, kas gelbsti", mes jau girdėjome, mums sako: „. . .poetiškai gyvena žmogus šioje žemėje".

Poezija iškelia tiesą į švytėjimą to, ką Platonas „Fedre" vadina *to ekphanestaton,* gryniausiai spindinčiuoju. Poezija kiekvieną meną, kiekvieną esinio išslaptinimą iškelia į grožį.

Ar dailieji menai vėl turi būti pašaukti poetiniam išslaptinimui? Ar išslaptinimas turi juos užangažuoti pirmapradiškiau, kad jie šitaip autentiškiau puoselėtų gelbstinčiojo prado augimą, kad iš naujo pažadintų žvilgsnį į realizuojantį pradą ir sustiprintų pasitikėjimą šiuo pradu?

Ar menas išlaikė šią savo aukščiausią esmingąją galimybę didžiausio pavojaus stichijoje, niekas žinoti negali. Bet mes galime nustebti. Dėl ko? Dėl kitos galimybės: dėl to, kad visur įsitvirtina technikos siautulys, kol pagaliau vieną gražią dieną visiems techniškiems esiniams viešpataujanti technikos esmė įsiviešpataus tiesos vyksme.

Kadangi technikos esmė nėra techninė, esmingas technikos apmąstymas ir lemtingos grumtynės su ja turi įvykti tokioje srityje, kuri, viena vertus, yra giminiška technikos esmei, bet, kita vertus, esmingai nuo jos skiriasi.

Tokia sritis yra menas. Žinoma, tik tada, kai meninis apmąstymas savo ruožtu nelieka aklas tiesos konsteliacijai, kurią mes ir *paklausiame.*

Taip keldami klausimą, mes paliudijame padėties sunkumą, kai grynosios technikos akivaizdoje mes nebepatiriame technikos esmės, kai grynosios estetikos akivaizdoje mes nebesaugome meno esmės. Bet juo

problemiškiau mes apmąstome technikos esmę, juo paslaptingesnė tampa meno esmė.

Juo labiau mes priartėjame prie pavojaus, juo labiau pradeda švytėti keliai į gelbstintį pradą, juo problemiškesni tampame mes patys.

Nes tik klausimas yra mąstymo pamaldumo ženklas.

MOKSLAS IR APMĄSTYMAS

Pagal įprastą vaizdinį, tą sritį, kurioje skleidžiasi dvasinė ir kūrybinė žmogaus veikla, mes vadiname „kultūra". Jai priskiriamas ir mokslas, jo plėtojimas ir organizavimas. Taip mokslas priskiriamas vertybėms, kurias žmogus brangina ir kuriomis dėl skirtingų motyvų jis suinteresuotas.

Tačiau kol mokslą interpretuojame tokia kultūrine prasme, niekada negalime suvokti jo esmės ir svarbos. Tas pat tinka ir menui. Dar ir mūsų dienomis jie lengvai dedami vienas šalia kito: menas ir mokslas. Ir meną galima įsivaizduoti kaip kultūrinės veiklos sektorių. Tačiau tuo atveju jo esmė lieka visiškai nesuprasta. Esmės požiūriu menas yra šventenybė ir prieglobstis, kur tikrovė kaskart iš naujo dovanoja žmogui iki tol paslėptą švytėjimą, kad toje šviesoje jis gryniau regėtų ir aiškiau girdėtų tai, kas prabyla jo esmei.

Mokslas, kaip ir menas, nėra tik žmogaus kultūrinė veikla. Mokslas yra būdas, be to, lemtingas būdas, kuriuo mums atsiveria visa, kas yra.

Todėl mes privalome pasakyti: tikrovė, kurioje laikosi ir skleidžiasi šiandienos žmogus, savo pagrindiniais bruožais ir vis labiau nulemiama to, kas vadinama Vakarų Europos mokslu.

Jeigu mes apmąstome šį vyksmą, tada pasirodo, kad vakarinėje pasaulio dalyje per kelias istorines epochas mokslas išskleidė niekur kitur žemės rutulyje neregėtą jėgą, ir viskas vyksta taip, kad pagaliau ši jėga apims visą žemės rutulį.

 Ar mokslas yra tik pasiekęs tokią milžinišką galią

žmogaus kūrinys, ir todėl galima manyti, kad vieną gražią dieną žmogaus valia, kokių nors komisijų sprendimu jį pavyks vėl panaikinti? Ar čia vyksta kažkas didingesnio ir lemtingo? Ar moksle viešpatauja kažkas daugiau negu tik žmogaus troškimas žinoti? [1] Iš tikrųjų yra kaip tik taip. Čia vyksta kažkas kita. Tačiau šitas „kita" slepiasi nuo mūsų, kol mes laikomės įprastinių vaizdinių apie mokslą.

Šitas „kita" yra turinys, persmelkiantis visus mokslus, tačiau jiems patiems nepasirodantis. Kad šis turinys pasirodytų mums, turi būti pasiektas pakankamas aiškumas, kas yra mokslas. Kaip mes turėtume tai pasiekti? Lengviausiai, atrodytų, aprašydami nūdienos mokslinę industriją. Toks aprašymas galėtų parodyti, kaip mokslai jau ilgą laiką vis ryžtingiau, bet kartu nepastebimai skverbiasi į visas dabartinio gyvenimo organizacines formas: į pramonę, ekonomiką, švietimą, politiką, karybą ir į visokiausių rūšių publicistiką. Pažinti šį įsiskverbimą yra svarbu. Tačiau kad galėtume jį pavaizduoti, iš pradžių privalome suprasti, kur glūdi mokslo esmė. Ją galima nusakyti vienu trumpu sakiniu. Jis skamba taip: *mokslas yra realybės teorija.*

Ši tezė nepretenduoja pateikti gatavą apibrėžimą ar patogią formulę. Tezėje glūdi tik klausimai. Jie išryškės aiškinantis tezę. Visų pirma reikia pabrėžti, kad pavadinimas „mokslas" tezėje „mokslas yra realybės teorija" visada pažymi tik naujųjų amžių modernųjį mokslą. Tezė „mokslas yra realybės teorija" neliečia nei viduramžių, nei antikos mokslo. Nuo realybės teorijos viduramžių *doctrina* skiriasi taip esmingai, kaip ši nuo antikinio *epistēmē*. Tačiau moderniojo europietiškojo mokslo, dabar tapusio globaliniu, esmė glūdi graikų mąstyme, kuris nuo Platono laikų vadinamas filosofija.

Ši nuoroda jokiu būdu neturi sušvelninti revoliucinio naujųjų amžių žinijos pobūdžio; visai priešingai: naujųjų amžių žinijos išskirtinumas reiškiasi ryžtinga išsklaida tam tikro bruožo, kuris liko neišskleistas graikiškos žinijos esmėje ir kuris reikalauja grai-

kiškos žinijos kaip tik tam, kad taptų kažkas jai priešinga.

Kas, šiandien klausdamas, svarstydamas, o todėl kartu ir veikdamas, rizikuoja prasismelkti į kasdien mūsų patiriamo pasaulio netvarumo gilumine tėkmę, tas privalo ne tik atkreipti dėmesį į tai, kad mūsų dienų pasaulyje viešpatauja moderniojo mokslo nulemtas siekimas pažinti, bet kartu ir pirmiausia jis turi suprasti, kad kiekvienas apmąstymas apie tai, kas dabar yra, gali atsirasti ir išsiskleisti tik tada, jeigu jis įleidžia šaknis į mūsų istorinės egzistencijos pagrindą, remdamasis dialogu su graikų mąstytojais ir jų kalba. Toks dialogas vis dar laukia savo pradžios. Jis dar tik vos vos parengtas ir pats mums yra tik išankstinė neišvengiamo dialogo su Rytų Azijos pasauliu sąlyga.

Dialogas su graikų mąstytojais, t. y. kartu ir su poetais, jokiu būdu nėra joks modernusis antikos renesansas. Be to, jis neišreiškia jokio istorinio smalsulio tam, kas tuo tarpu yra praeityje, bet gali padėti paaiškinti atskirų moderniojo pasaulio bruožų istorinį atsiradimą.

Tas pradas, kuris buvo apmąstytas ir sukurtas graikų senovės pradžioje, ir šiandien yra dabartiškas, toks dabartiškas, kad jo esmė, paslėpta nuo jo paties, visur laukia mūsų ir mus liečia,— ir labiausiai liečia ten, kur mes mažiausiai to tikimės, būtent moderniosios technikos viešpatijoje, kuri antikai buvo visai svetima, tačiau, nepaisant to, kaip tik antikoje turi savo šaknis.

Kad patirtume tokį istorijos dabartiškumą, mes privalome nusikratyti vis dar viešpataujančio istoriologinio istorijos vaizdinio. Istoriologija interpretuoja istoriją kaip objektą, kurio rėmuose skleidžiasi, mainosi ir praeina įvykiai.

Tezėje „mokslas yra realybės teorija" tai, kas anksti apmąstyta ir anksti nulemta, lieka dabartiška.

Dabar mes aiškinamės šią tezę dvejopu požiūriu. Visų pirma mes klausiame: ką reiškia „realybė"? Be to, mes klausiame: ką reiškia „teorija"?

Aiškinimas turi kartu parodyti, kaip abu dalykai, realybė ir teorija, savo esme abipusiškai susiję.

Kad paaiškintume, ką tezėje „mokslas yra realybės teorija" reiškia pavadinimas „realybė", laikysimės žodžio reikšmės. Realybę sudaro to, kas veikia, veiklos sritis. Ką reiškia „veikti"? Atsakant į šį klausimą, reikia remtis etimologija. Tačiau svarbiausia, kaip tai bus padaryta. Paprastas senų ir nebevartojamų žodžių reikšmių konstatavimas, šių reikšmių iškėlimas ketinant jas panaudoti dabartinėje kalbėsenoje niekur neveda, tik į savivalę. Priešingai, remiantis ankstesne žodžio reikšme ir jos kaita, dera įžvelgti tą turinį, kurį žodis išreiškia. Dera šį turinį apmąstyti kaip tokią sritį, kurioje skleidžiasi žodžiu išreikštas dalykas. Tik taip žodis prabyla, prabyla kaip reikšmių visuma, dėl kurios mąstymo ir kūrybos istorijoje išsiskleidžia žodžiu išreikštas dalykas.

„Veikti" reiškia „daryti". Ką reiškia „daryti"? Žodis priklauso indogermaniškai šakniai *dhe;* iš jos kyla ir graikiškasis *thesis:* teigimas, pastatymas, padėtis. Tačiau šis darymas yra suvokiamas ne tik kaip žmogiška veikla ir, svarbiausia, ne tik kaip veikla akcijos ir operacijos prasme. Augimas, gamtos *(physis)* sklaida yra darymas, ir būtent tikslia žodžio *thesis* prasme. Tik vėlesniais laikais žodžiai *physis* ir *thesis* supriešinami, o tai vėl tampa įmanoma tik todėl, kad jų pagrindas yra tas pats [2]. *Physis* yra *thesis:* spontaniškas pa-dėjimas, pa-statymas, išvedimas į čia-esatį. Tokia prasme darantysis yra veikiantysis, yra čia-esantysis savo čia-esatyje. Taip suprastas žodis „veikti", t. y. iš-vesti, įvardija tą būdą, kuriuo čia-esti čia-esinys. Veikti reiškia iš-vesti, ar būtų taip, kad kažkas spontaniškai iš-si-veda į čia-esatį, ar taip, kad kieno nors iš-vedimą realizuoja žmogus. Viduramžių kalba mūsų vokiškas žodis *wirken* reiškia dar ir namų, įrankių, paveikslų padarymą; vėliau *wirken* reikšmė susiaurėja iki padarymo siuvimo, mezgimo, audimo prasme.

Realybė yra tai, kas veikia, kas padaryta: iš-vedantis ir iš-vestas į čia-esatį. Tuo atveju plačiai apmąstyta „realybė" reiškia „į čia-esatį iš-vestas esinys", savyje užbaigta išsivedančiojo esinio čia-esatis. *Wirken* (veikti) priklauso indogermaniškai šakniai *uerg;* iš čia

kyla mūsų žodis *Werk* (kūrinys) ir graikiškas žodis *ergon.* Tačiau būtina ypač pabrėžti: *wirken* ir *Werk* pamatinis bruožas glūdi ne žodžiuose *efficere* ir *effectus,* bet tame, kad kas nors išeina į nepaslėptį. Net ten, kur graikai — būtent Aristotelis — kalba apie tai, kas lotyniškai buvo vadinama *causa efficiens,* jie niekada neturi galvoje kokio nors efekto realizavimo. Tai, kas baigiasi *ergon* pavidalu, kartu yra tai, kas išsi-veda į pilnatvišką čia-esatį; *ergon* yra tai, kas čia-esti autentiška ir aukščiausia prasme. Todėl ir tik todėl autentiškojo čia-esinio čia-esatį Aristotelis vadina *energija* ar net *entelechija.* Entelechija yra laikymasis užbaigtume (t. y. čia-esaties užbaigtume). Aristotelio sukurti autentiškos čia-esinio, čia-esaties pavadinimai savo reikšme visiškai skiriasi nuo vėlesnės, naujaisiais amžiais atsiradusios *energeia* kaip „energijos" ir *entelecheia* kaip „entelechijos, t. y. sugebėjimo ir polinkio veikti, reikšmės.

Pamatinis Aristotelio pavadinimas, pažymintis čia-esatį, *energeia,* tik tada patenkinamai išverčiamas mūsų žodžiu „realybė", kai mes savo ruožtu žodį „veikti" mąstome graikiškai: išvesti į nepaslėptį ir čia-esatį. „Esmė" yra tos pačios kilmės žodis kaip ir „palaikyti", išlikti. Čia-esatį mes mąstome kaip palaikymą to, kas, ateidamas į nepaslėptį, čia pasilieka. Tačiau nuo poaristotelinių laikų žodžio *energeia* reikšmė „palaikymas-kūrinyje" (im-Werk-Währen) nuslopinama kitų reikšmių. Romėnai žodį *ergon* verčia, t. y. mąsto, orientuodamiesi į *operatio* kaip *actio* ir vietoj *energeia* sako *actus,* o tai yra visai kitoks žodis, turintis visai kitokią reikšmę. Tai, kas iš-vesta, dabar pasirodo kaip tai, kas atsiranda kaip *operatio* rezultatas. Rezultatas yra tai, kas seka iš kokio nors *actio:* pa-sekmė. Dabar realu yra tai, kas yra pasekmė. Pasekmė sukelta dalyko, kuris eina prieš ją — priežasties (causa). Dabar realybė pasirodo *causa efficiens* kauzalumo šviesoje. Net Dievas teologijoje — ne tikėjime — pateikiamas kaip *causa prima,* kaip pirmoji priežastis. Galų gale priežasties-pasekmės santykio sklaidoje į pirmąjį planą išeina seka-vienas-po-kito, o kartu ir laiko tėk-

mė. Kantas kauzalumą interpretuoja kaip laiko sekos taisyklę. Naujausiuose V. Heizenbergo darbuose kauzalumo problema yra grynai matematinė laiko matavimo problema. Tačiau su šiuo realaus esinio realybės pasikeitimu yra susijęs kitas, ne mažiau esmingas pasikeitimas. Padarinys, suvoktas pasekmės prasme, pasirodo kaip daiktas, pagamintas tam tikro veiksmo, t. y. šiuo atveju pastangos ir darbo. Tokio veiksmo pasekmė yra faktas. Žodis „faktiškas" šiandien vartojamas įtvirtinimo prasme ir reiškia tą patį, ką „tikras", „neabejotinas". Užuot sakę „taip tikrai yra", mes sakome „taip faktiškai yra", „taip yra realiai". Tačiau tai, kad žodis „realus", prasidėjus naujiesiems amžiams, nuo XVII a. reiškia tą patį, ką ir žodis „tikras", nėra nei atsitiktinumas, nei nekaltas žodžių reikšmių kaitos kaprizas.

„Realybė" faktiškumo prasme dabar yra priešingybė tam, kas nesiduoda patvirtinama ir pasirodo kaip grynoji regimybė ar paprasta nuomonė. Bet ir šia daug kartų pasikeitusia reikšme „realybė" vis dar išlaiko ankstyvąjį — tiesa, dabar silpniau ir kitaip pasireiškiantį — pamatinį čia-esaties, iš savęs iškeliančios save pačią, bruožą.

Tačiau dabar ji pasirodo kaip pasekmė. Padarinys lemia tai, kad jo dėka čia-esinys pasiekia tam tikrą tvirtą būseną ir pasirodo kaip tokia įtvirtinta stovėsena. Realybė pasirodo kaip priešais-stovėsena (Gegen-Stand).

Žodis „objektas" (Gegenstand) pirmąkart pasirodo XVIII a. kaip vokiškas lotyniškojo žodžio *obiectum* vertinys. Žodžiai „priešstata" ir „priešstatymas" Gėtei įgijo ypatingą svorį, ir šis dalykas turi savo gilias priežastis. Tačiau nei viduramžių, nei graikų mąstymas čia-esinio neinterpretuoja kaip priešstatos (objekto). Tą čia-esinio čia-esaties būdą, kuris naujaisiais amžiais pasirodo kaip objektas, mes dabar pavadinsime *objektiškumu.*

Visų pirma tai yra pačios čia-esaties tipas. Tačiau tai, kaip čia-esaties objektiškumas išeina į pirmą planą ir kaip čia-esinys tampa prieš-statos objektu, gali

mums atsiverti tik tada, kai mes paklausime: kas yra realybė, siejama su teorija, taigi tam tikra prasme teorijos dėka? Kitaip tarus, dabar mes keliame tokį klausimą: ką tezėje „mokslas yra realybės teorija" reiškia žodis „teorija"? Pavadinimas „teorija" kilęs iš graikiškojo veiksmažodžio *theōrein.* Su juo susijęs daiktavardis yra *theōria.* Šie žodžiai turi gilią ir paslaptingą prasmę. Veiksmažodis *theōrein* išaugo iš dviejų šakninių žodžių: *thea* ir *horaō. Thea* (plg. „teatras") yra vaizdas, išvaizda, per kurią kas nors pasirodo, reginys, per kurį kas nors atsiveria. Šią išvaizdą, per kurią esinys pasirodo, kas jis esąs, Platonas vadina *eidos.* Šios išvaizdos pamatymas, *eidenai,* yra žinojimas. Antrasis šakninis žodis, įeinantis į žodį *theōrein,* reiškia ką nors išvysti, įtraukti į regratį, ką nors pamatyti. Tai reiškia: *theōrein* yra *thean horan* — išvaizdą, per kurią pasireiškia esinys, išvystyti ir tokio žvilgsnio dėka būti prie esinio jį regint.

Tokį gyvenimo būdą *(bios),* kurio tipą nulemia *theōrein* ir kuris atsiduoda teorijai, graikai vadino *bios theōrētikos* — stebėtojo gyvenimo būdu. Stebėtojas yra tas, kuris stebi grynąjį esinio švytėjimą. Kitaip negu šis, *bios praktikos* yra toks gyvenimo būdas, kuris atsideda veiksmui ir gaminimui. Pabrėždami šį skirtumą, mes turime įsidėmėti vieną dalyką: *bios theōrētikos,* kontempliatyvus gyvenimo būdas, ypač savo gryniausiu pavidalu kaip mąstymas, graikams yra aukščiausio tipo veikla. *Theōria* yra tobuliausia žmogaus būties forma pati savaime, o ne dėl kokios nors pridėtinės naudos. Juk *theōria* yra grynasis santykis su išvaizda esinio, kuris švytėdamas palyti žmogų, kadangi ap-šviečia dievų buvimą. Kitas *theōrein* bruožas, kad ji duoda galimybę išgirsti ir išvysti esinio *archai* ir *aitiai,* čia išskleistas negali būti, nes tai pareikalautų apmąstyti, kaip graikai suvokė tai, ką mes nuo seno interpretuojame kaip *principium* ir *causa,* pagrindą ir priežastį (plg.: *Aristotelis.* Nikomacho etika, VI, kn. 2, 1139 ir toliau).

Su aukščiausia padėtimi, kurią *theōria* užima graikiškame *bios,* siejama ta aplinkybė, kad graikai, turėję

unikalią šnekos ir mąstymo manierą, t. y. unikalų šnekos ir suvokimo būdą, žodyje *theōria* galėjo girdėti ir kitą akcentą. Abu šakniniai žodžiai *thea* ir *oraō*, kitaip kirčiuojami, galėjo reikšti: *thea* ir *ōra. Thea* yra dievaitė. Dievaitės pavidalu ankstyvajam mąstytojui Parmenidui pasirodo *Alētheia,* nepaslėptis, kurios dėka ir per kurią esti esinys. Žodį *alētheia* verčiame lotynišku žodžiu *veritas* ir vokišku *Wahrheit* (tiesa).

Graikiškas žodis *ōra* reiškia atodairą, kurią mes parodome, pagarbą ir dėmesį, kuriuos mes dovanojame. Jeigu žodį *theōria* mes dabar mąstysime remdamiesi pastarosiomis šakninių žodžių reikšmėmis, tada *theōria* yra pagarbus dėmesys esinio nepaslėpčiai. Teorija senąja, t. y. ankstyvąja, bet jokiu būdu ne pasenusia prasme yra *puoselėjanti tiesos žiūra.* Mūsiškis senovės vokiečių aukštaičių žodis *Wara* (iš kurio kilę *wahren* ir *Wahrheit*) kilęs iš tos pačios šaknies kaip ir graikų *horaō, ōra: Fora.*

Daugiareikšmė ir bet kuriuo požiūriu gili graikiškai apmąstytos teorijos prasmė lieka užgožta, kai mes šiandien fizikoje kalbame apie reliatyvumo teoriją, biologijoje — apie paveldimumo teoriją, jurisprudencijoje — apie prigimtinės teisės teoriją, istorijoje — apie ciklų teoriją. Ir vis dėlto moderniškai suvoktą teoriją vis dar lydi ankstyvosios *theōria* šešėlis. Pirmoji gyvena pastarosios sąskaita, tačiau ne išoriškai konstatuojama istorinės priklausomybės prasme. Kas čia vyksta, paaiškės, jeigu mes iškelsime tokį klausimą: kas yra „teorija", paminėta tezėje „modernusis mokslas yra realybės teorija", skirtinga nuo ankstyvosios *theōria?*

Atsakysime kaip galima trumpiau, pasirinkdami iš pirmo žvilgsnio paviršutinišką kelią. Atkreipsime dėmesį į tai, kaip graikiškas žodis *theōrein* ir *theōria* verčiamas į lotynų ir vokiečių kalbas. Mes sąmoningai sakome „žodis", o ne „žodžiai", kad parodytume, jog kalbos esmę ir sklaidą kiekvieną kartą lemia likimas.

Romėnai žodį *theōrein* verčia *contemplari,* žodį *theōria* — *contemplatio.* Vertimas, išreiškiantis romėnų kalbos dvasią, t. y. romėniškąją būtį, vienu kirčiu sunaikina tą esmę, kurią išsako graikiškas žodis. Ka-

dangi *contemplari* reiškia: ką nors padalinti į barus ir juos aptverti. *Templum* — tai graikiškas *temenos*[3], atsirandantis iš visai kitokios patirties negu *theōrein*. *Temnein* reiškia: atpjauti, atidalinti. Tai, kas nedalu, yra *atmēton, a-tomon*, atomas.

Lotyniškas *templum* iš pradžių reiškia danguje ir žemėje atidalintą barą, dangaus dalį, vietą danguje pagal saulės judėjimą. Į ją orientuodamiesi būrėjai iš paukščių skrydžio tvarkė savo stebėjimus, pagal paukščių skrydį, riksmą ir lesimą numatydami ateitį (plg. *Ernout-Meillet*. Dictionnaire étymologique de la langue latine.—1951.— P. 1202: *contemplari dictum est a templo, i. e. loco qui ab omni p a r t e a s p i c i, vel ex quo omnis p a r s v i d e r i potest, quem antiqui templum nominabant*[4]).

Contemplatio virtusioje *theōria* pasireiškia jau graikų mąstyme nujaučiamas pjaustančios, dalijančios žiūros momentas. Padalijančio, įsibraunančio požiūrio į tai, kas turi būti pagaunama akimi, bruožai pradeda nulemti pažinimą. Tačiau net dabar *vita contemplativa* vis dar skiriamas nuo *vita activa*.

Krikščioniškųjų viduramžių dievobaimingumo ir teologijos kalboje minėtas skirtumas vėl įgauna kitokią prasmę. Čia kontempliuojantis vienuoliškas gyvenimas priešinamas veikliam pasaulietiškam gyvenimui.

Vokiškas *contemplatio* vertinys skamba taip: stebėjimas (Betrachtung). Graikiškasis *theōrein*, esinio išvaizdos regėjimas, dabar pasirodo kaip stebėjimas. Teorija yra realybės stebėjimas. Tačiau ką gi reiškia tas stebėjimas? Kalbama apie stebėjimą religinės meditacijos ir susikaupimo prasme. Toks stebėjimas priklauso ką tik paminėto *vita contemplativa* sričiai. Be to, kalbama apie stebėjimą paveikslo, kurio akivaizdoje atsipalaiduojame. Taip vartojant kalbą, žodis „stebėjimas" vis dar lieka artimas žiūrai ir atrodo, kad jis reiškia tą patį, ką ir ankstyvoji graikų *theōria*. Tačiau toji „teorija", kurios pavidalu pasirodo modernusis mokslas, yra kažkas iš esmės skirtinga nuo graikiškosios *„theōria"*. Todėl jeigu žodį „teorija" verčiame žodžiu „stebėjimas", tada žodžiui „stebėjimas" suteikia-

me kitokią reikšmę, ne išgalvotą savivališkai, bet pirmapradiškai kylančią iš jo paties. Jeigu rimtai pažvelgtume į tai, ką įvardija vokiškas žodis „stebėjimas", tada atskleistume naujumą, glūdintį moderniajame moksle kaip realybės teorijoje.

Ką reiškia stebėjimas (Betrachtung)? Siekti (trachten) yra lotyniškasis *tractare* — apdoroti, perdirbti. Ko nors siekti reiškia: dėl ko nors darbuotis, jį persekioti, sekti jam iš paskos, kad jį garantuotum. Pasak šios interpretacijos, teorija kaip stebėjimas yra įdėmus ir įtvirtinantis realybės apdorojimas. Tačiau toks mokslo apibūdinimas akivaizdžiai prieštarautų jo esmei. Juk mokslas kaip teorija yra būtent „teoriškas". Juk nuo realybės apdorojimo jis atsiriboja. Jis viską daro tam, kad realybę suvoktų kuo gryniau. Jis neįsibrauna į realybę, kad ją pakeistų. Skelbiama, kad grynas mokslas yra „betikslis".

Ir vis dėlto: modernusis mokslas kaip teorija stebėjimo-siekimo (Be-trachtens) prasme yra užmaskuotas įsibraunantis tikrovės apdorojimas. Kaip tik šio apdorojimo dėka mokslas atitinka tam tikrą pamatinį pačios realybės bruožą. Realybė yra save išstatanti esatis. Naujaisiais amžiais šis bruožas pasirodo tuo būdu, kad realybės esatis įstatoma į objektiškumą. Tokią objektišką esaties sklaidą atitinka mokslas, kiek jis kaip teorija savo ruožtu realybę priverčia išeiti į objektiškumą. Mokslas realybę pastato. Jis ją pastato taip, kad realybė kiekvienąkart pasirodo kaip padarinys, t. y. kaip nustatytų priežasčių numatomos pasekmės. Taip realybė numatoma ir apžvelgiama jos pasekmių požiūriu. Realybė yra užsitikrinama savo objektiškumu. Iš čia atsiranda objektų, kuriuos gali sekti specifinis mokslinis stebėjimas, sritys. Persekiojantis stebėjimas, visą realybę įtvirtinantis kaip numatomą objektiškumą, yra pamatinis bruožas tokio suvokimo, dėl kurio naujųjų amžių mokslas atitinka realybę. Tačiau viską nulemiantis darbas, kuris tokį suvokimą realizuoja kiekvieno mokslo srityje, yra toks realybės apdorojimas, kuris realybę apskritai pirmąkart įspraudžia į objektiškumą, ir taip visa realybė kaip objektų įvairovė iš anksto per-

tvarkoma, orientuojantis į persekiojantį įtvirtinimą. Tai, kad esatis, pvz., gamta, žmogus, istorija, kalba kaip realybė, įstatoma į savo objektiškumą, kad kartu su šiuo vyksmu mokslas tampa teorija, persekiojančia realybę ir ją įtvirtinančia objektiškumo pavidalu, viduramžių žmogui būtų keista, o graikiškam mąstymui — neįprasta.

Todėl modernusis mokslas, kaip realybės teorija, nėra kažkas savaime suprantama. Jis nėra tik žmogaus konstruktas; jis nėra ir pačios realybės padarinys. Visai priešingai — esinio esatis mokslo esmę sukelia kaip tik tą akimirką, kai esatis įsistato į realybės objektiškumą. Ši akimirka, kaip ir visos kitos į ją panašios, lieka paslaptinga. Ne tik didžios mintys ateina tarsi balandžių kojytėmis, bet visų pirma taip pasikeičia visokeriopo esinio esatis.

Teorija kaskart įtvirtina kokią nors realybės sritį kaip savo objektų regioną. Regioninis objektiškumo pobūdis reiškiasi tuo, kad objektiškumas iš anksto nužymi klausimų kėlimo perspektyvas. Kiekvienas tam tikrame moksliniame regione iškylantis naujas reiškinys yra apdorojamas tol, kol jis priderinamas prie teorijos normuojamos objektinės visumos. Kartais pakeičiama pati teorija. Tačiau objektiškumo kaip tokio pamatiniai bruožai lieka nepakitę. Iš anksto nustatytas, veikseną ir požiūrį į esinį nulemiantis principas — jį apmąstant griežtai — sudaro esmę to, kas vadinama „tikslu". Jeigu kas nors yra nulemta vidinio tikslo, tai visų pirma grynoji teorija. Ji nulemiama esinio objektiškumo. Jeigu šito atsisakoma, mokslo esmė yra paneigiama. Tokia yra, pvz., prasmė teiginio, kad modernioji atominė fizika jokiu būdu neatmeta klasikinės Galilėjaus ir Niutono fizikos, o tik ją apriboja tam tikra sritimi. Tačiau toks apribojimas kartu yra gamtos teoriją normuojančio objektiškumo, pagal kurį gamta suvokiama kaip erdviška-laikiška, tam tikru būdu apskaičiuojama dinaminė visuma, patvirtinimas.

Kadangi modernusis mokslas yra teorija minėta prasme, moksliniame stebėjime lemtingą prioritetą turi siekimo, t. y. persekiojančios įtvirtinančios veiksenos, bū-

das, t. y. metodas. Vienas dažnai cituojamas Makso Planko teiginys skamba taip: „Iš tikrųjų yra tik tai, ką galima išmatuoti". Tai reiškia: tai, kas mokslui, šiuo atveju fizikai, galioja kaip tikras pažinimas, yra nulemta su gamtos objektiškumu susijusios galimybės išmatuoti, vadinasi, matuojančios veiksenos galimybių. Tačiau Makso Planko teiginys yra teisingas tik todėl, kad jis išreiškia kažką, kas priklauso ne tik gamtos mokslo, bet ir viso moderniojo mokslo esmei. Visose realybės teorijose realizuota persekiojanti įtvirtinanti veiksena yra skaičiavimas. Žinoma, šio pavadinimo mes neturime suprasti pernelyg siaurai, jį suvokdami kaip operavimą skaičiais. Skaičiuoti plačiąja, esmingąja prasme reiškia: su kuo nors skaitytis, t. y. į ką nors kreipti dėmesį, ko nors tikėtis, t. y. ko nors laukti. Šiuo požiūriu bet koks realybės suobjektinimas yra skaičiavimas, ar jis kauzaliai iš priežasčių apskaičiuotų padarinius, ar morfologiškai objektus paverstų vaizdu, ar įtvirtintų pasekmių ir tvarkos ryšių nustatymo principus. Nors matematika nėra joks skaičiavimas — operavimo skaičiais prasme,— nukreiptas į kiekybinių rezultatų nustatymą, tačiau nepaisant to ji yra toks skaičiavimas, kuris visur nukreiptas į sisteminių ryšių palyginamumą remiantis lygtimis ir kuris todėl iš anksto „skaitosi" su vieninga pamatine lygtimi, tinkančia bet kokiai galimai sistemai.

Kadangi modernusis mokslas, kaip realybės teorija, remiasi metodo vyravimu, jis, kaip objektų regionų įtvirtinimas, juos privalo atriboti vieną nuo kito ir tas atribotas sritis įrėminti į disciplinas, t. y. specializuoti. Realybės teorija neišvengiamai yra specializuotas mokslas.

Kokio nors objektų regiono tyrinėjimas išsiskleisdamas privalo įsigilinti į tam regionui priklausančių objektų struktūrinę specifiką. Toks įsigilinimas į specifiškumą specialiojo mokslo veikseną paverčia specializuotu tyrinėjimu. Todėl specializacija jokiu būdu nėra moderniojo mokslo klaida, išsigimimas ar nuosmukio rezultatas. Be to, specializacija nėra tik neiš-

vengiamas blogis. Ji yra būtinas ir pozityvus moderniojo mokslo esmės padarinys.

Objektų regionų apribojimai, jų įrėminimas į specializuotas zonas mokslų neišblaško, bet pirmąkart nustato ribinius jų tarpusavio ryšius, ir dėl šito išsiskiria paribio sritys. Iš pastarųjų kyla savotiška varomoji jėga, duodanti galimybę išspręsti naujas, dažnai lemiamas problemas. Šie faktai gerai žinomi. Jų pagrindas lieka mįslingas, toks mįslingas kaip ir visa moderniojo mokslo esmė.

Tiesa, šią esmę mes dabar apibūdinome taip, kad tezę „mokslas yra realybės teorija" paaiškinome orientuodamiesi į abu pagrindinius terminus. Tai galima laikyti pasirengimu antrajam žingsniui, kurį žengdami mes klausiame: koks neregimas turinys glūdi mokslo esmėje?

Šį turinį mes pastebėsime, jeigu, imdami kaip pavyzdį kai kuriuos mokslus, atkreipsime dėmesį į tai, kaip kaskart atskiruose mokslų objektų regionuose konstruojamas objektiškumas. Fizika, į kurią, kalbant apytikriai, dabar įeina makrofizika ir atominė fizika, astrofizika ir chemija, stebi gamtą *(physis)* tiek, kiek gamta interpretuojama kaip negyvoji gamta. Tokio objektiškumo srityje gamta pasirodo kaip medžiaginių kūnų dinaminė sistema. Pamatinis kūniškumo bruožas yra nepersmelkiamumas, kuris savo ruožtu taip pat pasirodo kaip tam tikra elementarių objektų dinaminė visuma. Patys šie objektai ir jų visuma klasikinėje fizikoje interpretuojami kaip mechaninė geometrinių taškų sistema, o mūsų dienų fizikoje vadinami „branduoliu" ir „lauku". Tuo pagrindu kiekvieną erdvinių kūnų dinaminę būseną klasikinė fizika apibrėžia, t. y. vienareikšmiškai numato, tiek pagal jų vietą, tiek pagal impulsą. Priešingai, atominėje fizikoje dinaminę būseną įmanoma apibrėžti arba tik pagal vietą, arba tik pagal impulsą. Atitinkamai klasikinė fizika laikosi pozicijos, kad gamtą galima apskaičiuoti ir numatyti vienareikšmiškai ir absoliučiai tiksliai, o tuo tarpu atominė fizika suponuoja tik tokį objektų visumos įtvirtinimą, kuris turi statistinį pobūdį.

Materialios gamtos objektiškumas moderniojoje atominėje fizikoje *atskleidžia visai kitokius pamatinius bruožus* negu klasikinėje fizikoje. Pastaroji — klasikinė fizika — gali būti įtraukta į atominę fiziką, bet ne priešingai. Branduolinė fizika jau negali būti apimta klasikinės fizikos. Tačiau nepaisant to ir modernioji branduolinė, ir lauko fizika vis dar lieka fizika, t. y. mokslas, t. y. teorija, kuri realybės objektus palenkia jų objektiškumui, kad juos įtvirtintų kaip objektiškumo vienį. Ir modernioji fizika siekia įtvirtinti tuos elementarius objektus, iš kurių susideda visi kiti viso regiono objektai. Ir moderniosios fizikos vaizdiniai orientuoti į tai, kad „būtų galima išvesti vieną vienintelę pamatinę lygtį, iš kurios apskritai kyla visų elementarių dalelių savybės, vadinasi, ir materialūs santykiai" (*Heisenberg*. Die gegenwärtigen Grundprobleme der Atomphysik. Plg. Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 8 Auflage.—1948.— S. 98).

Ši schemiška nuoroda į skirtumus tarp naujųjų amžių fizikos raidos epochų paaiškina, kur įvyksta perėjimas nuo vienos epochos prie kitos — objektiškumo, į kurį įstatoma gamta, patyrime ir apibrėžtyje. Bet pereinant nuo geometrinės klasikinės prie branduolio ir lauko fizikos lieka *nepakitę* tai, kad gamta iš anksto palenkiama persekiojančiam įtvirtinimui, ir šį dalyką realizuoja mokslas kaip teorija. Tačiau kaip naujausioje atominės fizikos fazėje išnyksta *net objektas,* ir taip pirmąkart subjekto-objekto santykis kaip grynasis santykis užgožia *tiek* objektą, tiek subjektą ir siekia būti įtvirtintas kaip čia-stovėsena, šioje vietoje negali būti paaiškinta detaliau.

[Objektiškumas virsta po-statos nulemtu čia-stovėsenos pastatymu (plg. „Technikos klausimas"). Taip subjekto-objekto santykis įgyja grynojo santykio, t. y. pastatymo, pobūdį, kai tiek subjektas, tiek objektas čia-stovėsenos ištirpdomi. Tuo nenorima pasakyti, kad subjekto-objekto santykis išnyksta; priešingai, dabar jis pasiekia radikaliausią po-statos nulemtą vyravimą. Jis tampa nustatančiąja po-stata.]

Dabar mes panagrinėsime tą neregimą turinį, kuris glūdi objektiškumo vyksme.

Teorija realybę — fizikos atveju negyvąją gamtą — įstato į *vieną* objektų regioną. Tuo tarpu pati gamta visada esti iš savęs. Suobjektinimas savo ruožtu lieka pririštas prie esančios gamtos. Net ten, kur dėl esminių priežasčių — kaip moderniojoje atominėje fizikoje — teorija neišvengiamai praranda akivaizdumą, ji vis tiek lieka orientuota į tai, kad atomai būtų susieti su jusliniu suvokimu, nors toks elementarių dalelių vaizdinis pasirodymas gali būti realizuotas visai netiesiogiai, panaudojant įvairias technines priemones (plg. Vilsono kamerą, Geigerio skaitiklį, laisvus aerostatų skrydžius nustatyti mezonams). Teorija niekada negali išvengti jau esančios gamtos, ir šia prasme ji niekada negalės be gamtos apsieiti. Nors fizika gali nustatinėti visuotiniausius ir universaliausius dėsningumus remdamasi materijos ir energijos tapatybe, vis tiek šie fizikiniai vaizdiniai yra pati gamta, tačiau visada gamta tik kaip objektų regionas, kurio objektiškumas pirmiausia nulemiamas fizikinio apdorojimo ir iš tikrųjų jo sukuriamas. Gamta savo objektiškumu moderniajam gamtos mokslui yra tik *vienas* būdas, kuriuo esatis, nuo seno vadinama *physis*, atsiveria ir yra palenkiama moksliniam apdorojimui. Net jeigu fizikos objektų regionas pats savaime yra vientisas ir uždaras, šis objektiškumas niekada negali apimti esmingosios gamtos pilnatvės. Mokslinis vaizdas niekada negalės apimti gamtos esmės, nes gamtos objektiškumas aprioriškai yra tik *vienas* būdas, kuriuo atsiskleidžia gamta. Taigi fizikos mokslui gamta lieka būtina. Čia turima galvoje du dalykai. Viena vertus, apsieiti be gamtos neįmanoma dėl to, kad teorija negali prasilenkti su esatimi, bet prie jos pririšta. Be to, gamtos negalima apeiti ir todėl, kad objektiškumas pats savaime neduoda pagrindo tam, kad jį atitinkantis suvokimas ir įtvirtinimas galėtų apimti esmingąją gamtos pilnatvę. Kaip tik tai nujautė Gėtė, įsiveldamas į nevykusį ginčą su niutoniškąja fizika. Gėtė dar negalėjo įžvelgti, kad ir jo tebimas gamtos vaizdinys skleidžiasi objektiškumo,

subjekto-objekto santykio stichijoje ir todėl iš principo nesiskiria nuo fizikinio žvilgsnio, ir metafiziškai yra tas pat, kas pastarasis. Savo ruožtu remiantis moksliniu vaizdu niekada negalima būti tikram, kad, tapdama objektu, gamta atskleidžia savo slaptingąją ir esmingąją pilnatvę; veikiau priešingai, galbūt, tapdama objektu, ji neatsiskleidžia. Tokio klausimo mokslas negali net iškelti: juk kaip teorija jis jau įstatytas į objektiškumo apribotą regioną.

Gamtos objektiškume, kuris atitinka fiziką kaip suobjektinimą, viešpatauja neišvengiamybė dvejopa prasme. Jei tik mes šią neišvengiamybę įžvelgsime bent viename moksle ir bent jau apytikriai apmąstysime, lengvai ją pamatysime ir kituose moksluose.

Psichiatrija stebi patologinius, o kartu ir sveikus žmogaus psichikos reiškinius. Šiuos reiškinius ji suvokia remdamasi visuminio žmogaus kūno-sielos-dvasios vienio objektiškumu. Į psichiatrijos objektiškumą įstatoma jau egzistuojanti žmogiškoji būtis. Čia-būtis, kurios stichijoje egzistuoja žmogus kaip žmogus, yra tai, be ko negali apsieiti psichologija.

Istorijos mokslas, vis veržliau išsiskleidžiantis kaip visuotinė istorija, savąjį persekiojantį įtvirtinimą realizuoja tame regione, kur istorijos vyksmas palenkiamas teorijai. Žodis „istorija" *(istorein)* reiškia „pranešti ir padaryti matomą", todėl įvardija tam tikrą suvokimo būdą. Priešingai, žodis „Geschichte" reiškia tai, kas vyksta tiek, kiek tai vienaip ar kitaip parengta ir nustatyta, t. y. nulemta ir pasiųsta likimo. Tačiau istoriniai stebėjimai patys nekuria istorijos. Visi istoriniai dalykai, visa, kas suvokta ir nustatyta istoristiškai, yra istoriška, t. y. pagrįsta likimu, viešpataujančiu istoriniams įvykiams. Tačiau istorija nebūtinai turi būti istoriška.

Istorijos mokslas negali nuspręsti, ar istorija savo esmę atskleidžia tik istorijos mokslui, ar galbūt priešingai, istorinis suobjektinimas veikiau užmaskuoja istoriją. Tačiau aišku yra viena: istoristinėje teorijoje

istorija viešpatauja kaip tai, be ko ta teorija negali apsieiti.

Filologija nacijų ir tautų literatūrą paverčia aiškinimo ir interpretacijos objektu. Rašytinė literatūra visada yra jau ištartas šnekamosios kalbos žodis. Kai filologija manipuliuoja kalba, ji šią kalbą apdoroja objektiškose perspektyvose, kurios užfiksuojamos gramatikoje, etimologijoje ir lyginamojoje kalbotyroje, stilistikoje ir poetikoje.

Tačiau kalba šneka ir netapdama literatūra, ir net nepriklausomai nuo to, ar literatūra savo ruožtu patenka į objektiškumą, atitinkantį literatūros mokslo principus. Filologinėje teorijoje viešpatauja kalba kaip neišvengiamybė, be kurios negalima apsieiti.

Gamta, žmogus, istorija, kalba minėtiems mokslams lieka neišvengiamybė, viešpataujanti jų objektiškumo regionuose; visi šie mokslai pririšti prie tos neišvengiamybės, tačiau jie savo vaizdiniais niekada negali *apimti* jos esmingosios pilnatvės. Šis mokslų trūkumas yra ne tai, kad jų persekiojantis įtvirtinimas niekada neina iki galo, bet tai, kad objektiškumas, į kurį įstatoma gamta, žmogus, istorija, kalba, iš principo pats yra tik vienas esaties būdas, per kurį minėti esiniai nors ir gali reikštis, tačiau niekada negalima tikėtis, kad jie pasireikš absoliučiai.

Apibūdinta neišvengiamybė viešpatauja kiekvieno mokslo esmei. Ar ši neišvengiamybė ir yra tas neregimas turinys, kurį mes norėtume atskleisti? Ir taip, ir ne. Taip, kiek ši neišvengiamybė priklauso tam turiniui; ne, kiek minėta neišvengiamybė pati viena dar nesudaro šio turinio. Tai matyti jau iš to, kad pati ši neišvengiamybė provokuoja dar vieną esmingą klausimą.

Neišvengiamybė viešpatauja mokslo esmei. Todėl reikėtų tikėtis, kad pats mokslas savyje surastų šią neišvengiamybę ir galėtų ją apibrėžti tokią, kokia ji yra. Bet kaip tik to ir nėra, ir būtent todėl, kad toks dalykas neįmanomas iš principo. Kaip tai galima matyti? Kad mokslai kaip nors galėtų savyje surasti minėtą neišvengiamybę, visų pirma jie privalėtų sugebė-

ti suvokti savąją esmę. Tačiau tokiam dalykui jie kaskart pasirodo esą nepajėgūs.

Fizika kaip fizika negali nieko pasakyti apie fiziką. Fizikos teiginiai išreiškiami fizikine kalba. Pati fizika negali tapti fizikinio eksperimento objektu. Tas pats galioja ir filologijai. Kaip kalbos ir literatūros teorija, ji niekada negali tapti filologinio stebėjimo objektu. Tai, kas pasakyta, tinka kiekvienam mokslui.

Tiesa, čia galima paprieštarauti. Istorija, kaip mokslas šalia kitų mokslų, turi savo istoriją. Tai reiškia, kad istorijos mokslas gali stebėti save tematikos ir metodų požiūriu. Žinoma, šitaip stebėdamas, istorijos mokslas suvokia savo kaip mokslo istoriją. Tačiau tokiu būdu istorijos mokslas niekada nesuvokia savo kaip mokslo esmės. Jeigu norima ką nors pasakyti apie matematiką kaip teoriją, būtina išeiti už matematinių objektų regiono ir matematinio suvokimo ribų. Matematiškai skaičiuojant neįmanoma suprasti, kas yra pati matematika.

Taigi belieka konstatuoti: patys mokslai savo teorijos priemonėmis ir teorinės veiksenos būdais nepajėgia kaip nors suprasti savęs kaip mokslų.

Jeigu mokslai apskritai negali moksliškai įsismelkti į savąją esmę, tada galų gale mokslai nepajėgia priartėti prie jų esmei viešpataujančios neišvengiamybės.

Taip pasirodo kažkas nepaprasta. Tai, kas mokslams yra neišvengiamybė — gamta, žmogus, istorija, kalba,— *kaip tokia* neišvengiamybė patiems mokslams nepasiekiama.

Tik kai mes atkreipsime dėmesį į šitokį neišvengiamybės nepasiekiamumą, atsiskleis tas turinys, kuris persmelkia mokslo esmę.

Tačiau kodėl šią nepasiekiamą neišvengiamybę mes vadiname „neregimu turiniu"? Tai, kas neregima, nekrinta į akis. Tai gali būti matoma, tačiau neatkreipiant į tai deramo dėmesio. Ar į nurodytą mokslo esmės turinį dėmesys neatkreipiamas tik todėl, kad mokslo esmė apmąstoma pernelyg retai ir paviršutiniškai? Vargu ar kas galėtų taip teigti pagrįstai. Priešingai,

yra daug ženklų, kad šiandien ne tik fiziką, bet ir kitus mokslus yra apėmęs keistas nerimas. O be to, ir anksčiau, praėjusiais Vakarų dvasios ir mokslo istorijos šimtmečiais, buvo nuolat bandoma apibrėžti mokslo esmę. Tačiau nenuilstamos ir aistringos pastangos tai padaryti visų pirma yra naujųjų amžių pamatinis bruožas. Kaipgi galėjo likti nepastebėtas tas turinys? Šiandien šnekama apie mokslų „pamatinių principų krizę". Žinoma, ji liečia tik specialiųjų mokslų pamatines sąvokas. Tai jokiu būdu nėra paties mokslo krizė. Pats mokslas šiandien jaučiasi tvirčiau negu bet kada.

Todėl toji nepasiekiama neišvengiamybė, persmelkianti mokslus ir taip padaranti jų esmę mįslingą, yra kažkas kita ir kažkas daugiau negu tik pamatinių sąvokų, kuriomis apibrėžiamas mokslų specialusis regionas, įvedimo netikrumas. Taigi nerimas, apėmęs mokslus, negali būti sutapatintas tik su jų pamatinių sąvokų nepatikimumu. Nerimas apėmė mokslus, ir vis dėlto neįmanoma pasakyti, iš kur ir kodėl jis atsirado, nepaisant įvairiausių mokslų prigimties aiškinimų. Šiandien apie mokslus filosofuojama įvairiausiais požiūriais. Šalia tokių pastangų, filosofijos atžvilgiu susiduriama su įvairiausiomis mokslų pastangomis suvokti savo esmę apibendrinančių apybraižų ir mokslo istorijos perpasakojimų pavidalu.

Ir vis dėlto toji nepasiekiama neišvengiamybė lieka neregima. Todėl šio turinio neregimybė negali glūdėti tame, kad ji *mums* nekrinta į akis ir kad *mes* neatkreipiame į ją dėmesio. Priešingai, nematomas turinys glūdi tame, kad jis pats savaime nepasirodo. Nuo pačios nepasiekiamos neišvengiamybės priklauso tai, kad ji nuolat apeinama. Kadangi neregimybė yra paties minėto turinio pamatinis bruožas, jis bus pakankamai konkrečiai apibrėžtas, jei mes tarsime: turinys, kuris persmelkia mokslo, t. y. realybės teorijos, esmę, yra nuolat apeinama nepasiekiama neišvengiamybė.

Moksluose neregimas turinys slypi. Bet jis esti juose ne kaip koks obuolys krepšyje. Veikiau mes privalome sakyti taip: mokslai savo ruožtu glūdi neregimajame turinyje kaip tėkmė šaltinyje.

Mes ketiname nurodyti šį turinį, kad jis pats nurodytų tą vietovę, iš kurios kyla mokslo esmė.

Ką mes pasiekėme? Mes tapome dėmesingesni nuolat apeinamai nepasiekiamai neišvengiamybei. Ji mums pasirodo objektiškume, į kurį įstatoma realybė ir dėl kurio teorija persekioja objektus, kad juos ir jų visumą įtvirtintų suvokimu kiekvieno mokslo objektų regione. Neregimas turinys persmelkia objektiškumą, kuriame skleidžiasi tiek realaus esinio realybė, tiek realybės teorija, tiek pagaliau visa naujųjų amžių moderniojo mokslo esmė.

Mes apsiribosime tik nuoroda į neregimą turinį. Kas jis yra pats savaime,— tai būtų naujas klausimas. Tačiau nurodydami neregimą turinį, mes nukreipiame mąstymą į tokį kelią, kuris atveda prie problemiško dalyko. Skirtingai nuo dalykų, žadinančių klausimą, ir nuo to, kieno atžvilgiu neiškyla joks klausimas, problemiškas dalykas jau pats savaime yra aiški paskata ir laisvas pagrindas, kuriuo remdamiesi mes pajėgiame atsiliepti tam, kas kreipiasi į mūsų esmę. Kelionė probleminio dalyko kryptimi yra ne nuotykis, o sugrįžimas į namus.

Pasirinkti kryptį, kuria koks nors dalykas juda jau pats savaime, mūsų kalba reiškia *sinnan*, įprasminti. Įsismelkti į tokią prasmę — apmąstymo esmė. Tai yra daugiau negu paprastas ko nors suvokimas. Įsisąmonindami mes dar nepasiekiame apmąstymo. Apmąstymas yra kažkas daugiau. Jis yra atsidavimas probleminiam dalykui.

Taip suprasdami apmąstymą, mes iš tikrųjų patenkame ten, kur, to nepatirdami ir neregėdami, esame jau seniai. Apmąstydami mes pasiekiame tokią vietą, kurioje esant pirmąkart atsiveria erdvė, matuojama visokeriopo mūsų veiksmo ir neveikimo.

Apmąstymas turi kitokią prigimtį negu suvokimas ir mokslinis žinojimas, jis turi kitokią prigimtį net negu švietimas. Žodis „šviesti" (bilden) visų pirma reiškia — išstatyti pavyzdį (Vor-bild) ir pastatyti prie-saką (Vor-schrift). Be to, jis reiškia: formuoti turimus polinkius. Duodamas žmogui pavyzdį, švietimas taip

išvysto jo veiksmą ir neveikimą. Švietimas reikalauja iš anksto įtvirtinto orientyro ir tam tikros visapusiškai įtvirtintos pozicijos. Tam tikro visuotinio švietimo idealo sukūrimas ir jo vyravimas suponuoja neabejotiną, visais atžvilgiais tvirtą žmogaus padėtį. Savo ruožtu ši prielaida turi būti pagrįsta tikėjimu neatremiama nekintančio proto jėga ir jo principais.

Priešingai, apmąstymas pirmąkart mus išveda į kelią, vedantį į mūsų prieglobsčio vietą. Ši vieta visada yra istoriška, t. y. nulemta mūsų misijos, nepriklausomai nuo to, ar mes ją vaizduojamės, nagrinėjame ir tvarkome istoriškai, ar mes tikimės, savivališkai nusisukdami nuo istoristikos, dirbtinai išsivaduoti iš mūsų istorinio likimo [5].

Kaip ir kokiu pagrindu mūsų istorinis prieglobstis stato savo gyvenamą vietą, apie tai apmąstymas tiesiogiai nuspręsti nieko negali.

Švietimo epocha eina prie pabaigos ne todėl, kad viršų ima tamsuomenė, o todėl, kad jau regimi ženklai tokios pasaulinės epochos, kurioje tas probleminis dalykas pirmąkart vėl praveria duris į visų daiktų ir likimų esmę.

Šios pasaulio epochos mastus ir discipliną mes atitinkame tik tada, kai pradedame atsidėti apmąstymui, išeidami į kelią, jau nulemtą to turinio, kuris mums parodo mokslo — ir ne tik jo — esmę.

Tačiau apmąstymas lieka vis dar apytikris, atlaidus ir skurdus, palyginti su anksčiau praktikuotu švietimu,— atsižvelgiant į atitinkamą epochą. Bet apmąstymo skurdas yra pažadas turto, kurio brangakmeniai švyti tokio nenaudingumo šviesa, kurios niekada negalima išmatuoti.

Apmąstymo keliai nuolat keičiasi — tai kinta vieta, kurioje prasideda judėjimas, tai nueinamas nevienodas nuotolis, tai kitokia panorama, atsiverianti pakeliui ir atverianti probleminį dalyką.

Nors mokslų atveriamos perspektyvos kaip tik nesuteikia jiems galios savo priemonėmis prasismelkti į mokslo esmę, tačiau kiekvienas tyrinėtojas ir dėstytojas, kiekvienas kokiu nors mokslu užsiimantis žmogus,

kaip mąstanti esybė, gali judėti įvairiais apmąstymo lygmenimis ir jį palaikyti.

Net ten, kur kada nors dėl ypatingos malonės būtų pasiekta aukščiausia apmąstymo pakopa, reikėtų pasitenkinti tik tuo, kad pasirengta įsiklausyti į žinią, kuri taip reikalinga mūsų dienų žmonijai.

Jai reikalingas apmąstymas, tačiau ne tam, kad būtų įveiktas atsitiktinis bejėgiškumas ar šlykštėjimasis mąstymu. Apmąstymas jai reikalingas kaip pasirengimas, kuris, neapsiribodamas nuolat iškylančiais aiškiais klausimais, pasineria į probleminio dalyko neišsenkamumą, dėl kurio tas pasirengimas tam tikru momentu praranda klausimo pobūdį ir virsta paprasčiausia sakme.

METAFIZIKOS ĮVEIKA

I

Ką reiškia „metafizikos įveika"? Likimiškai mąstant būtį, šis pavadinimas vartojamas tik kaip pagalbinis, kad jį apskritai būtų galima padaryti suprantamą. Iš tikrųjų šis pavadinimas duoda dingstį daugeliui nesusipratimų; juk jis neleidžia patirčiai atsiremti į tą pagrindą, per kurį būties istorija pirmąkart atveria savo esmę. Tai yra įvykis (Er-eignis), kuriuo palaikoma pati būtis. Visų pirma įveika nėra tam tikros disciplinos pašalinimas iš filosofinio „švietimo" akiračio. „Metafizika" jau yra mąstoma kaip esinio tiesos likimas, t. y. likimas esiniškumo, *kaip* vis dar slaptingo, tačiau nepaprasto vyksmo, būtent būties užmaršties.

Jeigu įveika suprantama kaip filosofinis veiksmas, tikslesnis pavadinimas būtų toks: metafizikos praeitis. Žinoma, ir šis pavadinimas sukelia klaidingų nuomonių. Praeitis čia reiškia: pra-eiti ir įeiti į buvusiąją esatį (Gewesenheit). Kiek metafizika praeina, ji *yra* praeityje. Praeitis ne tik kad neatmeta, bet, priešingai, apima tai, kad kaip tik dabar metafizika pirmąkart įsiviešpatauja esinijoje tiesos neturinčiu realybės ir objektiškumo pavidalu. Tačiau remiantis ankstyvąja pradžia apmąstyta metafizika yra nugrimzdusi į praeitį ir ta prasme, kad ji įžengė į savo pasi-baigimą (Ver-endung). Pasibaigimas *trunka* ilgiau negu ankstesnė metafizikos istorija.

II

Metafizikos negalima atmesti kaip kokio nors požiūrio. Negalima jos jokiu būdu atsikratyti kaip kokios teorijos, kuria nebetikima ir kuria nesekama.

Kad žmogus kaip *animal rationale,* t. y. šiuo metu kaip dirbantis gyvulys, turi klaidžioti po nuniokotos žemės dykumą, gali būti laikoma ženklu to, kad metafizika išsiskleidžia iš pačios būties ir kad metafizikos įveika įvyksta kaip būties palaikymas. Kadangi darbas (plg. *Ernst Jünger.* Der Arbeiter.—1932) dabar pasiekia visos esinijos besąlygiško suobjektinimo rangą, o esinija esti kaip valia valiai (Wille zum Wille).

Jeigu yra taip, tada mes, remdamiesi metafizikos pasibaigimo nuojauta, negalime tikėtis būti anapus jos. Juk įveiktoji metafizika neišnyksta. Ji persimaino, sugrįžta ir toliau viešpatauja kaip toliau išsiskleidžiantis būties ir esinio skirtumas.

Esinio tiesos saulėlydis reiškia: esinio ir *tik* esinio atvertis praranda ankstesnį savo kaip paradigminio principo išskirtinumą.

III

Esinio tiesos saulėlydis vyksta neišvengiamai ir vyksta būtent kaip metafizikos užbaigimas.

Visų pirma saulėlydis realizuojasi kaip metafizikos sukurto pasaulio žūtis ir kaip iš metafizikos kylantis žemės nuniokojimas.

Žūties ir nuniokojimo tiksliausia išraiška yra ta, kad metafizinis žmogus kaip *animal rationale* įtvirtinamas kaip dirbantis gyvulys.

Šis į-tvirtinimas patvirtina visišką aklumą būties užmaršties akivaizdoje. Tačiau žmogus trokšta *savęs* kaip savanoriško valios subjekto, kuriam bet kokia tiesa virsta klaida; ši klaida jam reikalinga susikurti iliuzijai, kad valia valiai negali trokšti nieko kito, išskyrus niekingąjį Nieką, kurio akivaizdoje jis jaučiasi tvirtas, tačiau nepajėgia suvokti visiško savo paties niekingumo.

Kad būtis galėtų įvykti kaip pirmapradė tiesa, prieš tai turi būti sulaužyta būtis kaip valia, pasaulis turi pražūti, žemė turi būti nuniokota, o žmogus turi būti paverstas grynojo darbo vergu. Tik po tokio saulėly-

džio per ilgą laiką subręsta staigus pradžios atėjimas. Saulėlydžio vyksme viskas, t. y. esinių visuma kaip metafizikos tiesa, prieina pabaigą.

Saulėlydis jau vyksta. Šio vyksmo padariniai yra šio šimtmečio pasaulinės istorijos faktai. Jie yra tik inertiška jau pasibaigusių dalykų sklaida. Jų vyksmas, atitinkantis paskutiniąją metafizikos stadiją, bus sutvarkytas istoriškai ir techniškai. Tokia tvarka yra paskutinis pasibaigusių dalykų sutvarkymas tokios realybės akivaizdoje, kurios veikimas yra nesustabdomas, nes jis grindžiamas prielaida, kad galima sėkmingai veikti neišslaptinus *būties esmės,* ir ši iliuzija yra tokia radikali, kad nėra net poreikio turėti bent jau tokio išslaptinimo nuojautą.

Metafizinei žmonijai nelemta atskleisti slaptingosios būties tiesos. Dirbantis gyvulys ištirpsta savo manipuliacijų šurmulyje taip, kad jis pats susidrasko ir prasmenga į niekingąjį Nieką.

IV

Kokiu mastu metafizika glūdi žmogaus prigimtyje? Metafiziškai suvoktas žmogus, kaip tam tikras esinys šalia kitų, yra visų pirma apdovanotas sugebėjimais. Savita esybė, jos prigimtis, jos būties „kas" ir „kaip" savaime yra metafiziška: gyvulys (juslumas) ir racionalus (antjuslumas). Taip įrėmintas į metafizinį pradą, žmogus lieka pririštas prie nepatirto esinio ir būties skirtumo. Metafiziškai nulemtas žmogiškojo suvokimo būdas visur suranda tik metafiziškai sudarytą pasaulį. Metafizika glūdi žmogaus prigimtyje. Tačiau kas gi yra pati prigimtis? Kas yra pati metafizika? Kas yra pats žmogus, nugrimzdęs į šią prigimtinę metafiziką? Ar jis yra tik kažkoks Aš, kuris įsitvirtina kaip Aš tik kreipdamasis į kokį nors Tu, sueidamas į santykį tarp Aš ir Tu?

Ego cogito Dekartui yra visuose *cogitationes* jau suvoktas ir sukurtas dalykas, esatis, tai, kas neproblemiška, kuo neabejojama, kas jau yra bet kokiame žinojime, kas autentiškai tikra, kas duota iš anksto ir

duota kaip tai, kas viską palenkia *sau* ir taip viską stato priešpriešiais.

Objektas kartu apima priešais stovinčio dalyko kas-būseną *(essentia-possibilitas)* ir priešais stovinčio dalyko stovėseną *(existentia)*. Objektas yra stovėsenos pastovumo vienis. Pastatytoji stovėsena esmingai susijusi su prieš-statos kaip įtvirtinančio priešais-save-turėjimo pastatymu. Pirmapradis objektas yra pats objektiškumas. Pirmapradis objektiškumas yra „Aš mąstau" *percipere* prasme, o šis *percipere* iš anksto lemia ir yra nulėmęs bet kokį percipuojamą dalyką, todėl yra *subiectum*. Transcendentalinės objekto genezės tvarkoje subjektas yra pirminis ontologinio suvokimo objektas.

Ego cogito yra *cogito: me cogitare.*

V

Naujųjų amžių ontologijos forma yra transcendentalinė filosofija, virstanti pažinimo teorija.

Kaip gali toks dalykas atsirasti naujųjų amžių metafizikoje? Tik taip, kad esinio esiniškumas mąstomas kaip esatis, skirta įtvirtinančiam suvokimui. Dabar esiniškumas yra objektiškumas. Klausimas apie objektiškumą, apie priešais stovėsenos (būtent įtvirtinančio, skaičiuojančio suvokimo) galimybę yra klausimas apie pažįstamumą.

Tačiau galų gale šis klausimas suvokiamas ne kaip klausimas apie pažinimo proceso fizinį-psichinį mechanizmą, o kaip klausimas apie objekto esaties galimybę būti pažintai.

„Pažinimo teorija" yra stebėjimas, *theōria* tiek, kiek *on* mąstomas kaip objektas, paklausiamas orientuojantis į objektiškumą ir jo galimybę *(hē on)*.

Kokiu mastu Kantas, keldamas klausimą transcendentaliniame horizonte, įtvirtina naujųjų amžių metafizikos metafiziškumą? Kai tiesa virsta tikrumu, o esinio esiniškumas *(usia)* virsta *perceptio* objektiškumu ir sąmonės, žinojimo *cogitatio*, žinojimas ir pažinimas nusikelia į pirmąjį planą.

„Pažinimo teorija" ir tai, kas ja laikoma, iš esmės yra tiesos kaip įtvirtinančiojo suvokimo tikrumu pagrįsta metafizika ir ontologija.

Priešingai, interpretuojant „pažinimo teoriją" kaip „pažinimo" aiškinimą ir kaip mokslų „teoriją", labai klystama, nors tokia įtvirtinimo pastanga yra tik būties perinterpretavimo į objektiškumą ir suvokiamumą padarinys.

„Pažinimo teorija" įvardija vis didėjantį naujųjų amžių metafizikos nesugebėjimą suprasti savąją esmę ir jos pagrindą. Šnekėjimas apie „pažinimo metafiziką" taip pat nesusipratimas. Iš tikrųjų šnekama apie objekto, t. y. esinio kaip objekto, objekto, palenkto subjektui, metafiziką.

Neteisingo, empirinio-pozityvistinio pažinimo teorijos aiškinimo tiesioginis padarinys yra logistikos triumfas.

VI

Metafizikos užbaigimas prasideda kartu su Hėgelio absoliutinio žinojimo kaip valios dvasios metafizika.

Kodėl ši metafizika yra tik užbaigimo pradžia, o ne pats užbaigimas? Ar besąlyginis tikrumas neatėjo prie savęs kaip prie absoliučios tikrovės?

Ar čia dar egzistuoja galimybė išeiti anapus savęs? Žinoma, tokios galimybės nėra. Tačiau vis dar nerealizuota galimybė besąlygiškai įeiti į save kaip į gyvenimo valią. Valia vis dar nesireiškia kaip valia valiai, išsiskleidžianti savo pačios parengtoje realybėje. Todėl metafizika nesibaigia kartu su dvasios metafizika.

Nepaisant lėkštų plepalų apie Hėgelio filosofijos žlugimą, viena lieka aišku, kad XIX a. tik ši filosofija lėmė realybę, nors ne išoriniu populiarios koncepcijos pavidalu, bet kaip metafizika, kaip esiniškumo, suvokiamo kaip tikrumas, viešpatavimas. Visos pastangos, nukreiptos prieš tą metafiziką, taip pat priklauso *jai*. Po Hėgelio mirties (1831) visa yra priešinimasis jai, ir ne tik Vokietijoje, bet ir visoje Europoje.

VII

Metafizikai būdinga tai, kad *existentia* joje jeigu apskritai ir nagrinėjama, tai nagrinėjama trumpai ir kaip kažkas savaime suprantama. (Plg. skurdų realybės postulato aiškinimą Kanto „Grynojo proto kritikoje".) Vienintelė išimtis yra Aristotelis, kuris giliai apmąsto *energeia,* tačiau šis mąstymas ateityje negalėjo tapti pirmapradiškai esmingas. *Energeia* perinterpretavimas į *actualitas* ir realybę užgožia visa tai, kas buvo atsiskleidę *energeia* intuicijoje. Ryšys tarp *usia* ir *energeia* pasislepia. *Existentia* vėl permąsto tik Hėgelis, tačiau tik savo „Logikoje". Šelingas ją mąsto pagrindo ir egzistencijos skirtumo kontekste, tačiau šis skirtumas randamas subjektiškume.

Būtį susiaurinus iki „gamtos", vėlyvas ir neaiškus būties aidas pasirodo kaip *physis.*

Gamta buvo priešstatyta protui ir laisvei. Kadangi gamta yra esinys, laisvė ir priedermė nebuvo apmąstytos kaip būtis. Sustojama prie būties ir priedermės, būties ir vertybės priešingybių. Pagaliau ir pati būtis — kai tik valia pasiekia kraštutinį absurdiškumą — virsta tik „vertybe". Vertybė mąstoma kaip valios sąlyga.

VIII

Visais savo pavidalais ir istorinėmis pakopomis metafizika yra unikalus, tačiau galbūt ir neišvengiamas Vakarų likimas ir jų globalinio viešpatavimo prielaida. Josios valia dabar veikia Vakarų (egzistencinį) centrą, iš kurio vėl išsiveržia valia valiai.

Besąlygiško metafizikos viešpatavimo išsklaida dar tik prasideda. Tai įvyksta, kai metafizika įtvirtina iš jos kylantį absurdą, kuriam paaukoja savo esmę ir kuriame įsitvirtina.

Metafizika yra likimas griežta, tik čia suvokiama prasme, t. y. ta prasme, kad ji, kaip Vakarų Europos istorijos pamatinė realija, žmoniją palieka tarp esinių tokioje būsenoje, kad metafizika neleidžia rasti prieglobsčio esinio būčiai *kaip* esinio ir būties *dvisklaidai*

ir neduoda galimybės patirti bei paklausti šios dvisklaidos (Zwiefalt) tiesą.

Tačiau šis likimas, kurį reikia mąstyti kaip būties likimą, yra neišvengiamas todėl, kad pati būtis, pasireiškianti per jos nulemtą būties ir esinio skirtumą, tik tada gali švytėti savo tiesa, kai autentiškai įvyksta pats šis skirtumas. Tačiau kaip gali tai atsitikti, kol esinys dar nėra paniręs į kraštutinę būties užmarštį ir kol būtis dar neperėmusi metafiziškai nesuvokto besąlygiško viešpatavimo kaip valia valiai, kuri įsitvirtina tik įtvirtindama esinio (objektinės realybės) prioritetą būčiai?

Taigi skirtumo išskirtieji pradai tam tikru požiūriu suvokiami, bet kartu yra keistai nepažinūs ir laikosi paslėptyje. Todėl pats skirtumas lieka neatsivėręs. Šio vyksmo požymis yra metafizinė techninė reakcija į skausmą, kartu iš anksto nulemianti jo interpretaciją.

Prasidedant metafizikos užbaigimui, kartu prasideda nepažintas ir metafizikai esmingai nepasiekiamas būties ir esinio dvisklaidos pirmojo pasireiškimo parengimas. Šis pasireiškimas slepia savyje pirmąjį būties tiesos atšvaitą, suponuojantį būties prioritetą jos vyksmo požiūriu.

IX

Metafizikos įveika apmąstyta būties istorijos požiūriu. Ji yra užuomina apie prasidedančią būties užmaršties įveiką. Anksčiau, nors ir slaptingiau už užuominą yra tai, kas per ją pasirodo. Tai yra pats įvykis. Tai, kas metafiziniam mąstymo būdui pasirodo kaip užuomina apie kažką kita, atsiveria tik kaip paskutinis pirmapradės prošvaistės atspindys. Įveika yra verta apmąstymo tik tiek, kiek mąstoma apie atkaklų jos įgyvendinimą. Toks atkaklus mąstymas kartu vis dar mąsto apie pačią įveiką. Toks prisimenantis mąstymas patiria unikalų esinio perėmimą, kuriame švyti būtinybė atsiverti būties tiesai, taigi ir tiesos prasidėjimas, dar apšviečiantis žmogaus esmę. Įveika yra metafizikos nukėlimas į jos tiesą.

Pirmiausia metafizikos įveika gali būti suvokta tik remiantis pačia metafizika, kai ji tarsi pakyla virš savęs. Šiuo atveju yra prasminga kalbėti apie metafizikos metafiziką,— apie tai užsimenama veikale „Kantas ir metafizikos problema", kuriame Kanto mintis, dar kylančias iš tiesioginės racionaliosios metafizikos kritikos, bandoma interpretuoti šiuo požiūriu. Žinoma, taip interpretuojamam Kanto mąstymui priskiriama daugiau, negu pats Kantas galėjo mąstyti savo filosofijos rėmuose.

Kalba apie metafizikos įveiką, be to, dar gali turėti ir tą prasmę, kad „metafizika" vadinamas platonizmas, moderniajame pasaulyje egzistuojantis Šopenhauerio ir Nyčės interpretacijų pavidalu. Apverstas platonizmas, pasak kurio Nyčei juslumas tampa tiesos pasauliu, o antjuslumas — netiesos, visiškai išlieka metafizikos stichijoje. Tokia metafizikos įveika, kurią turėjo galvoje Nyčė, realizuota XIX a. pozityvizmo dvasia, yra tik galutinis įsipainiojimas į metafiziką, nors tokia transformacija yra aukštesnio rango. Tiesa, ji sukelia regimybę, kad „meta" transcendavimas į antjusliškumą yra pašalinamas dėl buvimo elementariame jusliškume, o iš tikrųjų čia galutinai įtvirtinama būties užmarštis ir antjusliškumas atpalaiduojamas ir realizuojamas kaip valia viešpatauti.

X

Valia valiai, pati to nežinodama ir neleisdama to žinoti, atmeta bet kokį likimą, kuris čia suprantamas kaip nuoroda į esinio būties atvertį. Valia valiai viską paverčia nelikimiškumu. Šio vyksmo padarinys yra neistoriškumas. Pastarojo ženklas yra istoristikos viešpatavimas. Istoristikos bejėgiškumą parodo istorizmas. Jeigu būties istoriją būtų norima apmąstyti remiantis šiandien įprastais *istoristiniais* vaizdiniais, tai tokia klaida akivaizdžiausiai patvirtintų būties likimo užmaršties viešpatavimą.

Užbaigtos metafizikos epocha stovi prie slenksčio. Kaip savo reiškimosi pamatines formas valia valiai

įtvirtina visumos skaičiavimą ir montavimą, bet visa tai ji daro tam, kad besąlygiškai įtvirtintų savo pačios tęstinumą.

Pamatinė reiškimosi forma, į kurią įsimontuoja ir įsiskaičiuoja valia valiai, išsiskleidžianti užbaigtosios metafizikos pasaulio neistoriškume, vadinama „technika". Šis pavadinimas apima visus esinijos regionus, konstruojančius esinių visumą: suobjektintą gamtą, suindustrintą kultūrą, rutinizuotą politiką ir dirbtinius idealus. Be to, „technika" čia reiškia ne izoliuotus mašininės gamybos ir montavimo regionus. Žinoma, jie turi aiškiau apibrėžtiną pirmumą, kuris grindžiamas medžiagiškumo, kaip tariamai elementaraus ir lengviausiai suobjektinamo prado, prioritetu.

Pavadinimas *technika* čia suprantamas taip esmingai, kad savo reikšme jis sutampa su pavadinimu *užbaigtoji metafizika*. Jame glūdi prisiminimas apie *technē*, kuri apskritai yra viena iš pamatinių esmingo metafizikos išsiskleidimo sąlygų. Šis pavadinimas kartu duoda galimybę apmąstyti metafizikos užbaigimą ir jos viešpatavimą nesiremiant istoriškai įrodomais tautų ir kontinentų pokyčiais.

XI

Nyčės metafizika valios viešpatauti pavidalu atskleidžia priešpaskutinę esinio esiniškumo valingos išsklaidos kaip valios valiai pakopą. Paskutinės pakopos nebuvimo pagrindas yra „psichologijos" vyravimas, galios ir jėgos sąvoka, gyvenimo entuziazmas. Todėl šiam mąstymui trūksta sąvokinio griežtumo, korektiškumo ir istorinio apmąstymo ramybės. Viešpatauja istoristika, o kartu su ja apologetika bei polemika.

Kaip atsitinka, kad Nyčės metafizika, šaukdamasi „gyvenimo", atveda prie paniekos mąstymui? Priežastis ta, kad nebuvo suprasta, jog priešstatantis planuojantis (priverčiantis) įtvirtinimas Nyčės koncepcijoje yra toks pat esmingas „gyvenimui", kaip ir „stiprinimas" bei kilimas. Net pastarieji buvo suvokti kaip svaigulys (psichologiškai), taigi ne tuo lemtingu požiūriu, kad tai

taip pat yra įtvirtinimas, duodantis naują, tikrą postūmį stiprinimui ir jį pateisinantis. Todėl valiai viešpatauti priklauso besąlygiškas skaičiuojančio proto viešpatavimas, o ne vargingo gyvenimo šurmulio migla bei painiava. Abejotinos vertės Vagnerio kultas Nyčės mąstymui ir jo išsklaidai uždėjo „meniškumo" aureolę, kuri — po to, kai Šopenhaueris išsityčiojo iš filosofijos (t. y. Hėgelio ir Šelingo) ir pateikė lėkštą Platono bei Kanto interpretaciją,— paskutiniais XIX a. dešimtmečiais subrandino entuziazmą, pakankamu tiesos požymiu laikiusį neistorišką lėkštumą ir miglotumą.

Bet už viso to slypi šis unikalus nesugebėjimas mąstyti metafiziką esmingai, suvokti esmingo tiesos pasikeitimo svarbą, suprasti tiesos kaip tikrumo stiprėjančio vyravimo istorinę svarbą ir, remiantis šiuo supratimu, Nyčės metafiziką paprasčiausiai susieti su naujųjų amžių metafizikos perspektyvomis, užuot iš jos darius literatūrinį fenomeną, labiau gluminantį, gąsdinantį ir kaitinantį galvas negu jas išgryninantį. Pagaliau Nyčės aistra kūrėjui išduoda, kad čia naujųjų amžių dvasia mąstoma apie genijų ir genialumą, ir kartu mąstoma techniškai, orientuojantis į darbingumą. Valios viešpatauti sąvokoje abi sudedamosios „vertybės" (tiesa ir menas) tik išreiškia du dalykus: „techniką" esmingąja prasme, kaip planuojantį skaičiuojantį įtvirtinimo darbą, ir „kūrybą", suteikiančią naujų stimulų intensyvėjančiam gyvenimui ir garantuojančią kultūrinę veiklą.

Visa tai palenkiama valiai viešpatauti, tačiau kartu tai trukdo valios viešpatauti esmę iškelti į plataus ir esmingo žinojimo šviesą; o tokio žinojimo pradmenys gali glūdėti tik būtiškai istoriniame mąstyme.

Valios viešpatauti esmę pirmiausia galima suprasti iš valios valiai. Tačiau pastarąją galima suvokti tik tada, kai metafizika jau įėjusi į pereinamąją būklę.

XII

Nyčės valios viešpatauti metafizika pirmąkart buvo išreikšta tokiu teiginiu: „Graikai žinojo ir jautė būties

siaubus ir baisumus: kad apskritai išgyventų, jie privalėjo prieš save turėti nuostabų Olimpo vaizdinį" („Sokratas ir graikų tragedija", 1871, III sk. Tai — „Tragedijos gimimo iš muzikos dvasios" pirminis variantas).

Čia nustatoma priešingybė tarp „titanizmo", „barbarizmo", „laukiniškumo" ir „instinktyvumo" — iš *vienos* pusės, ir gražios, kilnios regimybės — iš *kitos*.

Čia jau numatoma — nors aiškiai ir artikuliuotai, remiantis vienijančiu principu dar neapmąstyta,— kad „valia" kartu reikalauja ir įtvirtinimo, ir stiprėjimo. Tačiau tai, kad valia yra valia viešpatauti, dar lieka paslėptyje. Nyčės mąstymą iš pradžių valdo Šopenhauerio koncepcija. Pratarmė šiam traktatui parašyta „Šopenhauerio gimimo dieną".

Nyčės metafizika užbaigia filosofiją. Tai reiškia: ji išvaikščiojo visą išankstinių galimybių sritį. Užbaigtoji metafizika, kuri yra globalinio mąstymo būdo pamatas, kuria karkasą galbūt ilgai truksiančiai tvarkai, viešpataujančiai žemės rutulyje. Šiai tvarkai filosofija nebereikalinga, nes ji jau yra tos tvarkos pamatas. Tačiau kartu su filosofijos pabaiga nesibaigia mąstymas, pereinantis prie kitokios pradžios.

XIII

„Taip kalbėjo Zaratustra" IV dalies užrašuose Nyčė sako (1886): *„Mes darome eksperimentą su tiesa!* Galbūt tai darydama žmonija eina į prarają! Pirmyn!" (W W XII, S. 307).

Užrašas iš „Ryto aušros" laikų (1880/81) skamba taip: „Mūsų dabartinio požiūrio į filosofiją naujumas reiškiasi įsitikinimu, kurio neturėjo jokia kita epocha: *kad mes neturime tiesos.* Visi ankstesnių laikų žmonės „turėjo tiesą", net skeptikai" (W W XI, S. 268).

Ką Nyčė turi galvoje tai vienur, tai kitur kalbėdamas apie „tiesą"? Ar, turėdamas galvoje „tiesą", jis ją supranta kaip tikrąją esatį, ar kaip bet kokio sprendimo, santykio ir gyvenimo priedermę?

 Ką reiškia tokie žodžiai: eksperimentuoti su tiesa?

Ar tai reiškia: valią viešpatauti įtvirtinti amžinajame sugrįžime kaip tikrojoje esatyje?

Ar toks mąstymas kaip nors prieina klausimą, *kur* glūdi tiesos *esmė* ir *iš kur* tiesa gauna *esmę*.

XIV

Kaip objektiškumas patenka į tokią situaciją, kur jis sudaro esinio kaip tokio esmę?

„Būtis" mąstoma kaip objektiškumas, po to vargstama ieškant „esinio savyje" ir kartu užmirštama kelti klausimą ir išsiaiškinti, kas turima galvoje kalbant apie „esinį" ir apie „savyje".

Kas „yra" būtis? Ar mes galime „būtį" paklausti, *kas* ji yra? Būtis lieka nepaklausta ir savaime suprantama, o todėl neapmąstyta. Ji glūdi seniai užmirštoje ir nepagrįstoje tiesoje.

XV

Objektas (Gegenstand) prieš-statos prasme atsiranda ten, kur žmogus tampa subjektu, subjektas tampa Aš, o Aš tampa *ego cogito;* jis atsiranda ten, kur šitas *cogitare* savo esme suvokiamas kaip „pirmapradė sintetinė transcendentalinės apercepcijos vienybė", jis atsiranda ten, kur pasiekiamas aukščiausias „logikos" taškas (kai tiesa suvokiama kaip „aš mąstau" tikrumas). Čia pirmąkart atsiskleidžia objekto objektiškumo esmė. Čia pirmąkart pagaliau pasidaro galima ir neišvengiama patį objektiškumą suvokti kaip „šį naują tikrą objektą" ir jį mąstyti kaip besąlygišką dydį.

XVI

Subjektiškumas, objektas ir refleksija yra susiję. Tik kai refleksija patiriama kaip tokia, t. y. kaip lemiamas ryšys su esinija, tik tada būtis apibrėžiama kaip objektiškumas.

Tačiau refleksijos kaip tokio ryšio patyrimas suponuoja, kad ryšys su esiniu apskritai patiriamas kaip *repraesentatio:* kaip prieš-stata.

Tačiau tai gali tapti lemtingu dalyku tik tada, kai idėja yra visiškai virtusi *perceptio*. Šio tapsmo pagrindas — tiesos kaip atitikimo virtimas tiesa kaip tikrumu, kuriame *išlaikomas* ir *adaequatio*. Tikrumas kaip savęs įtvirtinimas (savęs-siekimas) yra *iustitia* kaip ryšio su esiniu ir jo pirmąja priežastimi, o kartu ir priklausomybės esinijai pateisinimas. *Iustificatio* reformacijos prasme ir Nyčės teisingumo kaip tiesos sąvokos yra tapačios.

Savo esme *repraesentatio* glūdi *reflexio*. Todėl objektiškumo esmė kaip tokia pirmąkart atsiveria ten, kur mąstymo esmė patiriama ir realizuojama kaip „aš kažką mąstau", t. y. kaip refleksija.

XVII

Kantas linkęs refleksijos esmę mąstyti transcendentaline, t. y. ontologine, prasme. Tai padaroma nežymios šalutinės pastabos forma „Grynojo proto kritikoje", skyrelyje, kuris vadinamas „Apie refleksinių sąvokų amfiboliją". Skyrelis pridurtas, tačiau įkvėptas esmingos intuicijos ir yra polemika su Leibnicu, o kartu ir su visa ankstesne metafizika, kaip ją supranta Kantas, t. y. kiek jos ontologinės sąrangos pamatas yra aš-būtis.

XVIII

Iš paviršiaus atrodo, kad Aš-būtis (Ichheit) yra tik žmonių atskirų Aš paskesnis suvisuotinimas ir Aš abstrakcija. Dekartas akivaizdžiai mąsto visų pirma apie savo kaip izoliuotos personos Aš *(res cogitans* kaip *substantia finita)*, o Kantas, aišku, mąsto „sąmonę apskritai". Tačiau Dekartas net savąjį izoliuotą Aš, žinoma, mąsto aiškiai nesuvoktos Aš-būties šviesoje. Ši Aš-būtis jau pasireiškia kaip *certum*, kaip tikrumas, kuris yra ne kas kita, kaip suvokiamo dalyko užtikrinimas suvokiančiajam. Jau vyrauja užmaskuotas santykis su Aš-būtimi kaip savikritika ir suvokiamo dalyko tikrumu. Tik iš šio santykio patiriamas atski-

ras Aš kaip šis. Žmogiškasis Aš, kaip turintis valią atskiras „pats", gali siekti savęs tik sueidamas į neatvertos valios valiai santykį su šiuo Aš. Joks Aš nėra duotas „savyje", tačiau jis yra „savyje" tik nuolat pasireikšdamas kaip „į save", t. y. kaip Aš-būtis.

Todėl Aš-būtis esti ir ten, kur atskiras Aš jokiu būdu nepasirodo, kur jis, priešingai, pasitraukia į antrąjį planą ir kur viešpatauja visuomenė ir kitos bendravimo formos. Ir kaip tik čia gryniausiu pavidalu pasireiškia metafiziškai mąstomo egoizmo viešpatavimas, neturintis nieko bendra su naiviai mąstomu „solipsizmu".

Užbaigtos metafizikos epochos filosofija yra antropologija (plg. Holzwege, S. 91). Ar sakoma „filosofinė" antropologija, ar ne, tas nieko nekeičia. Šiuo metu filosofija yra tapusi antropologija, ir, eidama šiuo keliu, ji pasigrobė metafizikos įpėdinius, t. y. fiziką plačiausia prasme, apimančią gyvenimo ir žmogaus fiziką, biologiją ir psichologiją.

Tapusi antropologija dėl savo metafizinės prigimties, žlunga pati filosofija.

XIX

Kaip savo galimybės sąlygas valia valiai suponuoja įtvirtinimą (tiesą) ir instinktų perviršį (meną). Tuo būdu valia valiai kaip būtis pati montuoja esiniją. Valios valiai pavidalu pirmąkart pradeda viešpatauti technika (įtvirtinimas) ir absoliuti beprasmybė („išgyvenimas").

Technika kaip aukščiausia techniškai interpretuojamo racionalaus suvoktumo forma ir beprasmybė kaip uždaras sumontuotas nesugebėjimas sueiti į santykį su probleminiu pradu yra susijusios: tai yra tas pats.

Tariame, kad jau patirta ir suprasta, kodėl taip yra ir kaip tai atsirado.

Čia dar reikia pažymėti, kad antropologija neapima vien tik žmogaus tyrinėjimo ir nėra tik siekimas viską paaiškinti iš žmogaus, kaip jo apraiškas. Net ten, kur nėra tyrinėjama, kur, priešingai, ieškoma sprendimų,

visa tai daroma taip, kad aukščiau visko iškeliama žmonija, kad žmonija interpretuojama kaip pirminė jėga, tarsi ji būtų visos esinijos pradžia ir pabaiga, o tuo tarpu esinija ir kokia nors jos interpretacija yra tik padarinys.

Taip pradeda vyrauti vienintelis paradigminis klausimas: koks turi būti žmogaus pavidalas? Šiuo atveju „pavidalas" neapibrėžtai metafiziškai, t. y. platoniškai, mąstomas kaip tai, kas „yra" ir kas pirmapradiškai lemia visą tradiciją bei vystymąsi, bet pats nuo to lieka nepriklausomas. Šitoks išankstinis „žmogaus" prioriteto pripažinimas verčia būties ieškoti tik *žmogaus* aplinkoje ir į patį žmogų žvelgti kaip į žmogišką statinį, kaip į kokį *mē on,* tarnaujantį idėjai.

XX

Kai tik valia viešpatauti pasiekia savo galutinį, besąlygišką tikrumą, ji, kaip įtvirtinanti visa, kas yra, tampa vieninteliu teisėju ir teisiuoju. Valios viešpatauti teisumas yra besąlygiškas ir tobulas savęs įtvirtinimas. Kas jai geistina, tas yra teisinga, tas laikoma atitinkančiu tvarką, nes valia valiai pati yra vienintelis tvarkos šaltinis. Šioje valios valiai savikritikoje prarandama pirmapradė tiesos esmė. Valios valiai aplinkoje netiesos teisumas yra savaip neatremiamas. Tačiau netiesos, kuri *kaip tokia* lieka paslėptyje, teisumas kartu yra didžiausias absurdas, koks tik gali įvykti iškreiptoje tiesos esmėje. Teisumas manipuliuoja tuo, kas teisinga ir pašalina tiesą. Valia besąlygiškam tikrumui pirmąkart atskleidžia vienpusišką netikrumą.

XXI

Valia pati savaime jau yra geismo išsklaida kaip geismo objekto realizavimas, o geismo objektas savo esme yra suvokiamas, t. y. atsiveria visuotinybės ir sąvokos pavidalu. Valios sudedamoji dalis yra sąmonė. Valia valiai yra aukščiausias ir besąlygiškas skai-

čiuojančios savitikros skaičiavimo suvoktumas (plg. „Valia viešpatauti", A. 458).

Todėl ji apima visapusišką, nuolatinį, besąlygišką priemonių, principų, kliūčių tyrinėjimą, apskaičiuojantį tikslų žaismą ir keitimą, apgavystę ir manevrą, inkvizicines priemones; dėl viso to valia valiai yra nepatikli ir klastinga net savo atžvilgiu ir negalvoja apie nieką kitą, o tik apie įsitvirtinimą jėgos pavidalu.

Besąlygiškos valios valiai esminis be-tiksliškumas yra galutinė išraiška valios esmės, kuri atsiskleidė Kanto praktinio proto kaip grynosios valios sąvokoje. Valia geidžia tik savęs ir, būdama tokia, yra būtis. Todėl turinio požiūriu grynoji valia ir jos dėsnis yra formalūs. Ji pati kaip forma yra vienintelis turinys.

XXII

Dėl to, kad tarpais valia personifikuojama pavienėse „valingose asmenybėse", atsiranda regimybė, kad valia valiai yra tų asmenų spinduliavimas. Susiformuoja nuomonė, kad valios valiai siekinys yra pats žmogus, nesuvokiantis šio siekimo esmės.

Kiek žmogus yra toks siekinys, kiek jis yra įtrauktas į valią valiai, jo esmei neišvengiamai priskiriama „valia", suvokiama kaip tiesos instancija. Nuolat iškyla klausimas, ar pavienis individas ir bendrijos egzistuoja tokios valios pagrindu, ar priešingai, jie sudarinėja su valia sandėrius ir net jai priešinasi nežinodami, kad jau yra tos valios pavergti. Būties unikalumas taip pat reiškiasi per valią valiai, pripažįstančiai tik vieną kryptį, tą, kurioje gali išsiskleisti pati valia. Iš čia kyla valios valiai pasaulio monotonija, kuri nuo pradžios paprastumo yra taip pat toli, kaip absurdas nuo esmės, nors esmė apima ir absurdą.

XXIII

Kadangi valia valiai neigia bet kokį tikslą patį savaime ir tikslus pripažįsta tik kaip priemones, padedančias jai pačiai sąmoningai žaisti su savimi ir pasta-

tyti tokio žaidimo erdvę, nes vis dėlto valia valiai — kai ji siekia įsitaisyti į esiniją — negali reikštis kaip katastrofiška anarchija — o tokia yra jos prigimtis,— ji privalo įsiteisinti. Čia valia valiai pradeda išradinėti „užduotį" ir šnekėti apie ją. Ši užduotis nėra mąstoma orientuojantis į tai, kas pirmapradiška, ir į pirmapradiškumo puoselėjimą, bet interpretuojama kaip „likimo" nurodytas ir šitaip valią valiai pateisinantis tikslas.

XXIV

Kova tarp tų, kurie viešpatauja, ir tų, kurie trokšta viešpatauti: abiejų pusių kovojama dėl viešpatavimo. Viską lemia pats viešpatavimas. Dėl tokios kovos už viešpatavimą viešpatavimo esmė iš abiejų pusių pasiekia absoliutumą. Tačiau kartu čia yra užmaskuojamas tas dalykas, kad ši kova tarnauja viešpatavimui ir sukeliama troškimo viešpatauti. Viešpatavimas iš anksto palenkia sau šias kovas. Tačiau geidulys viešpatauti palenkia sau žmoniją tuo būdu, kad jis atima iš žmogaus galimybę tokioje situacijoje įveikti būties užmarštį. Ši kova neišvengiamai yra globalinė, todėl savo esme nieko nelemianti, nes ji nieko negali nulemti, nes ji lieka anapus bet kokio atskyrimo, anapus skirtumo (tarp būties ir esinio), o todėl ir anapus tiesos; ji pati savo galia išstumia save į nelemtį: ją apleidžia būtis.

XXV

Skausmas, kuris iš pradžių turi būti patirtas ir iškovotas, sutampa su tokia intuicija ir tokiu žinojimu, kuris parodo, kad nerūpestingumas yra didžiausia ir slaptingiausia neganda, pirmiausiai pasirodanti iš toliausių tolumų. Ne-rūpestingumas reiškiasi nuomone, kad realybė yra valdoma ir kad yra žinoma, kas yra tiesa, neturint jokio poreikio žinoti, kame tiesa *esti*.

Būtiškai likimiška nihilizmo esmė reiškiasi tuo, jog žmogų apleidžia būtis tuo būdu, kad būtis išsisklaido kaip manipuliacija. Toks išsisklaidymas visiškai paver-

gia ir žmogų. Bet tai jokiu būdu nėra nuosmukis ir „negatyvumas".

Kaip tik todėl ne bet kokia žmonių bendrija pašaukta istoriškai įgyvendinti besąlygišką nihilizmą. Kaip tik todėl reikia net kovos, nulemiančios tai, kokia žmonių bendrija yra pajėgi besąlygiškai užbaigti nihilizmą.

XXVI

Tokios situacijos, kai žmogų visiškai apleidžia būtis, ženklai yra „idėjų" ir „vertybių" lozungai, neišranki betikslio „veiksmo" apoteozė ir „dvasios" reikalingumas. Visa tai jau įmontuota į tvarkos organizavimo mechanizmą. Pats šis mechanizmas paženklintas žmogų apleidusios būties tuštumos, kur techninė esinijos eksploatacija, apimanti ir kultūrą, yra vienintelė išeitis, kurios griebiasi tik prie savęs prisirišęs žmogus, savo subjektyvumą galintis išgelbėti tik siekdamas antžmogiškumo. Žemiausio rango žmonija ir antžmonija yra tapačios, jos glaudžiai susijusios, kaip metafiziniame *animal rationale* neatskiriamai susilieja ir atitinka vienas kitą gyvuliškumo „apačia" ir *ratio* „viršus". Žemiausio rango žmoniją ir antžmoniją čia reikia mąstyti metafiziškai, o ne kaip moralinius vertinimus.

Esinijos eksploatacija savo eiga ir prigimtimi grindžiama ginkluote (metafizine prasme), kurios padedamas žmogus pasidaro „elementariojo prado viešpats". Eksploatacija lieka tik taisyklingas esinijos, tampančios vis intensyvėjančių manipuliacijų paskata ir medžiaga, vartojimas. Šis vartojimas vykdomas ginkluotės labui. Bet kadangi pastaroji siekia besąlygiško stiprėjimo ir savikritikos ir iš tikrųjų jos tikslas yra betiksliškumas, esinijos naudojimas yra jos negrįžtamas sunaudojimas (Vernutzung).

„Pasauliniai karai" ir jų „totalumas" — tai būties apleisto žmogaus situacijos padarinys. Jie nukreipti į patvarios sunaudojimo formos įtvirtinimą. Į šį procesą įtrauktas ir žmogus, kuris jau nebeslepia savo pobūdžio — būti svarbiausia žaliava. Žmogus yra „svar-

biausia žaliava", nes jis yra bet kokio sunaudojimo subjektas, tačiau toks jis yra tuo būdu, kad visą savo valią jis įdeda į šį procesą ir todėl kartu yra jį apleidusios būties objektas. Pasauliniai karai yra skirtumo tarp karo ir taikos pašalinimo pradinė forma, o šis pašalinimas lemia tai, jog „pasaulis" tapo absurdiškas dėl to, kad esinį apleido būtis. Juk „pasaulis" būties istorijos prasme (plg. su „Būtimi ir laiku") reiškia neobjektišką būties tiesos esatį žmogui, kiek pastarasis esmingai prie būties pririštas. Išskirtinio jėgos viešpatavimo, t. y. besąlygiško esinio stūmimo į sunaudojimą, epochoje pasaulis yra tapęs absurdiška tikrove — nes nors būtis esti, tačiau neautentiškai. Esinys yra realus tik tiek, kiek duodasi veikiamas. Visur egzistuoja ne pasaulis kaip pasaulis, o pasaulis kaip veikla, ir, be to, nors ir užmiršta, lieka būtis. Anapus karo ir taikos egzistuoja esinio sunaudojimo, tvarkos, savikritikos ir žmogų apleidusios būties tuštumos chaosas. „Karas ir taika", virtę absurdu, prasmenga į chaosą ir, tapę nebeatpažįstami dėl išnykusio skirtumo tarp jų, susilieja su tuščiu stiprėjančios manipuliacijos procesu. Į klausimą, kada bus taika, negalima atsakyti ne todėl, kad karo trukmė nesiduoda prognozuojama, o todėl, kad šis klausimas nukreiptas į tai, ko jau nebėra, nes ir karas yra tapęs esinio sunaudojimo atmaina, o tas sunaudojimas tęsiamas ir taikos metu. Orientacija į ilgai trunkantį karą yra jau pasenusi forma, kurioje galima atpažinti sunaudojimo epochos naujumą. Šis ilgas karas nėra tai, kas lėtai pereina į taiką ankstesne prasme; jis pereina į tokią būseną, kurioje militarizmas nebepatiriamas kaip toks, o taika yra tapusi beprasmiška ir neturininga. Chaosui svetima būties tiesa; tačiau jos vietoje išvystoma tobulai apginkluota tvarka ir planavimo bet kokioje srityje patikimumas. Apskričių apskritime (rate) atskiros apsiginklavusio žmogaus sritys tampa „sektoriais"; poezijos „sektorius", kultūros „sektorius" irgi yra tik planingai įtvirtintos kokio nors „vadovavimo" sritys, šalia kitų sričių. Moralinis pasipiktinimas tų, kurie dar nesuvokia, kas yra, dažnai nukreiptas į „fiurerio" savivalę ir siekimą viešpatauti, —

į fatališkiausią nuolatinio garbinimo formą. Fiureris yra gundytojas, kuris žmonių neišvaduoja nuo pagundų, tačiau ir tos pagundos yra tariamos, nes gundomieji pasmerkti neveiklumui. Įsivyrauja nuomonė, kad fiureris pats, pasiduodamas savo aklo egoizmo siautuliui, ryžtasi viskam ir viską sutvarko savo nuožiūra. Iš tikrųjų jis yra neišvengiamas padarinys to, kad esinija virto chaosu, kuriame glūdi tuštuma, reikalaujanti tik tam tikros tvarkos ir esinio įtvirtinimo. Čia ir glūdi būtinybė „vadovauti", t. y. reikalingas esinių visumos įtvirtinimo planuojantis skaičiavimas. Todėl būtina parengti ir apginkluoti tokius žmones, kurie tarnauja fiureriui. „Fiureris" yra pavyzdingai apginkluotas darbininkas, prižiūrintis visus esinio sunaudojimo įtvirtinimo sektorius, nes jis sugeba apžvelgti apygardų visumą ir viešpatauti chaosui tiek, kiek tas pasiduoda kalkuliuojamas. Sugebėjimas apžvelgti yra sugebėjimas skaičiuoti, kuris iš anksto orientuotas į stiprėjančio tvarkos įtvirtinimo poreikius, palenktus tolesnei tvarkymo galimybei. Visų galimų siekimų palenkimas planavimo ir įtvirtinimo visumai vadinamas „instinktu". Šis žodis įvardija už riboto intelekto, orientuoto tik į tai, kas arti, ribų išeinantį „intelektą", nuo kurio „intelektualizmo" nepasislepia niekas, kas kaip „faktorius" turi lemti atskirų sektorių skaičiavimų sąmatą. Instinktas yra antžmoniją atitinkantis intelekto sutelkimas į besąlygišką visko, kas yra, skaičiavimą. Kadangi pastarasis absoliučiai viešpatauja valios srityje, pradeda atrodyti, kad šalia valios nebėra nieko, su kuo reikėtų skaitytis, išskyrus nuogo instinkto tikrumą, kuriam visko, kas yra, apskaičiavimas yra pirmoji skaičiavimo taisyklė. Anksčiau „instinktas" buvo laikomas gyvulio, savo gyvenimo aplinkoje siekiančio, kas jam naudinga, ir vengiančio, kas kenksminga, ir tik tuo apsiribojančio, skiriamuoju bruožu. Gyvuliško instinkto patikimumas atitinka jo aklą pririštumą prie jam būdingos vitalinio tikslingumo srities. Besąlygišką antžmonijos viešpatavimą atitinka visiškas gyvuliško žmogaus prado išlaisvinimas. Gyvuliškas instinktas ir žmogiškas *ratio* tampa tapatūs.

Tai, kad iš antžmonijos reikalaujama, jog instinktas taptų jos savastimi, reiškia, kad — metafiziniu požiūriu — antžmonija yra į tą instinktą panirusi, tačiau taip, kad būtent gyvuliškumas visais jo pavidalais yra absoliučiai palenktas skaičiavimui ir planavimui (sveikatingumo isterija, dresūra). Kadangi žmonija yra svarbiausia žaliava, galima tikėtis, kad dėl dabarties cheminio tyrinėjimo vieną gražią dieną bus įrengti dirbtinio žmogiškosios medžiagos gaminimo fabrikai. Chemiko Kūno, šiais metais apdovanoto Frankfurto miesto įsteigta Gėtės premija, tyrinėjimai jau atveria galimybę planingai ir pagal poreikius įgyvendinti vyriškos ir moteriškos giminės gyvų būtybių gaminimą. Literatūros reguliavimas „kultūros" sektoriuje naiviai nuosekliai atitinka nėštumo reguliavimą. (Dėl perdėto drovumo nedera įžvelgti skirtumą ten, kur jo nebėra. Žmogiškos medžiagos poreikis palenktas toms pačioms militarizuotos tvarkos taisyklėms kaip ir pramoginės knygelės ar eilėraščiai, kurių gamybai poetas yra nė kiek ne svarbesnė persona už knygrišio mokinį, padedantį įrišti eilėraštį fabriko bibliotekai, kai jis, pvz., atneša iš sandėlio kartoną viršeliams.)

Visų žaliavų, neišskiriant nė „žmogiškos" žaliavos, panaudojimas besąlygiškam techninės apdorojimo galimybės įgyvendinimui paslėptu pavidalu yra nulemtas visiškos tuštumos, į kurią panardinama esinija kaip veiklos žaliava. Ši tuštuma turi būti užpildyta. Tačiau kadangi būties tuštuma, ypač tada, kai ji nepatiriama, niekada negali būti užpildyta esinio pilnatve, lieka tik vienas dalykas, padedantis nuo jos pabėgti — nenutrūkstamas esinio įmontavimas į nuolat atsinaujinančią tvarkymo galimybę, kaip betikslės veiklos įtvirtinimo forma. Šiuo požiūriu technika — nes pati to nežinodama ji yra įtraukta į būties tuštumą — yra stokos organizacija. Visur, kur tik per maža būties — o augančiai ir stiprėjančiai valiai, siekiančiai savęs, to visada per maža,— jos vietą turi užimti, sukurti pakaitalą ir sunaudoti žaliavą technika. Tačiau iš tikrųjų „erzacas" ir erzacdaiktų masinė gamyba nėra laikinas paliatyvas, o yra vienintelė galima forma, kuria valia valiai įgy-

vendina „visišką" tvarkymo organizavimo įtvirtinimą; tik šitaip ji „pati" gali egzistuoti kaip pamatinis „subjektas". Žmonių masės kiekybinis prieaugis iš tikrųjų reguliuojamas planingai, kad niekada neišnyktų pretekstas didelėms masėms reikalauti didesnių „erdvių", kurios dėl savo dydžio savo ruožtu reikalauja atitinkamai didesnių žmogiškų masių, reikalingų toms erdvėms eksploatuoti. Šis sunaudojimo dėl sunaudojimo ciklinis judėjimas yra vienintelis vyksmas, kuris būdingas absurdišku tapusio pasaulio istorijai. „Fiureriškos natūros" yra tie, kurie, remdamiesi savo „patikimu instinktu", šio vyksmo gali būti iškelti kaip valdymo organai. Jie yra pirmieji tarnautojai, kurių veikla išsiskleidžia besąlygiško esinio sunaudojimo, tarnaujančio išnykusios būties tuštumos įtvirtinimui, vyksme. Šis vyksmas, kai esinys sunaudojamas aklai atsisakant nepatirtos būties, iš anksto atmeta kaip neesmingus dalykus nacionalinius ir tautinius skirtumus. Kaip tapo neesmingas skirtumas tarp karo ir taikos, taip išnyksta skirtumas tarp „nacionalumo" ir „internacionalumo". Kas šiandien mąsto „europietiškai", tam negali būti priekaištaujama, kad jis yra „internacionalistas". Bet kartu jis nėra ir nacionalistas, nes kitų „nacijų" gerove rūpinasi ne mažiau negu savosios.

Dabartinės epochos istorinės eigos monotonijos priežastis irgi nėra ta, kad senosios politinės sistemos priderinamos prie naujų. Monotonija yra ne padarinys, o priežastis to fakto, kad atskiri pretendentai kariauja už viešpatavimą esinio sunaudojimo, tarnaujančio tvarkos įtvirtinimui, stichijoje. Iš dingusios būties tuštumos išauganti esinijos monotonija, kur rūpinamasi kalkuliuojamu savosios tvarkos patikimumu, kur viskas pavergiama savęs siekiančiai valiai, visur lemia ir nepriklausantį nuo nacionalinių skirtumų fiurerizmą, kuriam visos valstybinės formos yra tik vienas valdymo instrumentas šalia kitų. Kadangi tikrovė reiškiasi planingo skaičiavimo monotonija, žmogus taip pat privalo tapti monotoniškas, kad atitiktų tikrovės reikalavimus. Žmogus be uni-formos šiandien daro beveik fantastišką įspūdį — jis nebepriklauso realybei. Esini-

ja, kuriai leidžiama egzistuoti tik valios valiai stichijoje, išsiskleidžia kaip neartikuliuojama visuma, kuria dar ir manipuliuojama, remiantis tokia veiksena bei įranga, kurias valdo „našumo" principas. Gali pasirodyti, kad šito padarinys yra kokia nors hierarchija; iš tikrųjų lemiamas principas yra rangų nebuvimas, kadangi veiklos tikslas visur yra tik monotoniška kiekvieno sunaudojimui palenkto darbo, tarnaujančio tvarkos garantavimui, tuštuma. Iš šio principo įžūliai išsiveržianti monotonija jokiu būdu nesutampa su niveliacija, kuri yra tik ankstesnių hierarchijų susilpninimas. Totalinio sunaudojimo monotonija atsiranda iš tam tikro „pozityvaus" trukdymo atsirasti hierarchijai, atitinkančio bet kokio tikslingumo beprasmybės viešpatavimą. Ši monotonija yra jau įtvirtinto būties apleisto absurdiško pasaulio situacijos rodiklis. Žemės rutulys pasirodo kaip absurdiškas chaoso pasaulis. Būties istorijos požiūriu, jis yra klaidžiojanti žvaigždė.

XXVII

Piemenys gyvena nepastebimai ir toli nuo dykuma virstančios nuniokotos žemės, kuri turi būti panaudota veiklos viešpatavimui įtvirtinti; žmogaus veiklos tikslas tik vienas — įvertinti, ar kas nors yra svarbu, ar nesvarbu gyvenimui, o gyvenimas kaip valia valiai iš anksto kelia reikalavimą, kad bet koks žinojimas skleistųsi šiuo įtvirtinančiojo skaičiavimo ir vertinimo pavidalu.

Neregimas žemės įstatymas visiems atsirandantiems ir išnykstantiems daiktams nustato jų galimybių ribą, kuriai pavaldu visa ir vis dėlto kurios niekas nežino,— šis įstatymas palaiko žemę ir jos ramybę. Beržas niekada neperžengia savo galimybių ribų. Bičių šeimyna gyvena pagal savo galimybes. Tik valia, visapusiškai įsimontuodama į techniką, žemę bloškia į nuovargį, išnaudojimą ir dirbtinę kaitą. Ji išbloškia žemę anapus prigimtinio jos galimybių rato ir priverčia ją tapti tuo, kas jau nėra galima ir todėl yra negalima. Kad techninių sumanymų ir priemonių pagrindu pavyksta daug

ką išrasti ir agresyviai atnaujinti, jokiu būdu neįrodo, kad technikos iškovojimai padaro galima net tai, kas negalima.

Istoristikos aktualizmas ir moralizmas yra paskutiniai gamtos ir dvasios galutinio sutapatinimo su technikos esme žingsniai. Gamta ir dvasia yra savimonės objektai; besąlygiškas jos viešpatavimas gamtą ir dvasią įspraudžia į tokią monotoniją, iš kurios nėra jokios metafizinės išeities.

Viena yra žemę tik naudoti, visai kita — patirti žemės palaimą, rasti prieglobstį žemės įstatyme, puoselėti būties paslaptį ir būti budriems, kad nebūtų pažeistos galimybės ribos.

XVIII

Joks aklas veiksmas nepakeis pasaulio būsenos, nes būtis kaip veiklumas ir veikla esiniją atkerta nuo Didžiojo Įvykio (Ereigniss). Net didžioji kančia, apjuosianti žemę, tiesiogiai negali pažadinti jokios permainos, nes kančia tik kaip žmogiškoji kančia yra pasyvi, vadinasi, ji yra tik veiksmo objektas, o todėl kartu su veiksmu yra patiriama toje pačioje esmingoje valios valiai srityje.

Tačiau žemė lieka tokia, kokia ji yra; ji ir toliau lieka glūdėti neregimame galimybės įstatyme. To, kas galima, tikslu valia padarė negalimybę. Manipuliacija, sukurianti tokią prievartą ir palaikanti jos viešpatavimą, atsiranda iš technikos esmės; o žodis „technika" čia sutapatinamas su užbaigiančios save metafizikos sąvoka. Visų žemės žmonių bendrijų monotonija, nulemta valios valiai viešpatavimo, išryškina suabsoliutintos žmogaus veiklos beprasmybę.

Žemės nuniokojimas prasideda kaip valingas, tačiau savo esme nesuprastas ir nesuprantamas procesas,— jis prasideda tuo metu, kai tiesos esmė susiaurinama iki tikrumo, kuriame visų pirma atsiranda žmogiškojo suvokimo ir darymo savikritika. Šią metafizikos istorijos akimirką Hėgelis suvokia kaip tokią, kai pamatiniu mąstymo principu tampa savimonė.

Beveik gali atrodyti, kad žmogus, palenktas valios viešpatavimui, nebesuvokia nei skausmo, nei džiaugsmo esmės. Ar gali ką nors čia pakeisti kančios perteklius?

Joks pokytis neįvyksta be vedančios palydos. Tačiau kaipgi palyda prisiartins, jeigu neprašvis įvykis, kuris, šaukdamas žmogaus esmę, atvertų jam akis, t. y. leistų regėti, ir tokį regintį žmogų, kaip mirtingąjį, išleistų į mąstančio ir kuriančio statymo kelią.

APIE TIESOS ESMĘ

Kalbama apie tiesos *esmę*. Klausdami apie tiesos esmę, mes nesukame galvos, ar tiesa yra kokia nors praktinės gyvenimo patirties, ar ekonominio skaičiavimo tiesa, ar tai yra kokio techninio samprotavimo, ar politinės išminties tiesa, ar, skyrium imant, mokslinio tyrimo, ar meninio formavimo tiesa, ar net kokio nors filosofinio apmąstymo arba kultūrinio tikėjimo tiesa. Visa tai neliečia tiesos esmės klausimo, bet žiūrima tik į vieną dalyką: kas yra būdinga kiekvienai „tiesai" apskritai kaip tiesai.

Tačiau ar, klausdami apie esmę, mes nepatenkame į tuščią visuotinybę, kuri slopina bet kokį mąstymą? Ar tokio klausimo ekstravagantiškumas neatskleidžia bet kokios filosofijos nepagrįstumo? Juk turintis šaknis, į tikrovę orientuotas mąstymas visų pirma ir be užuolankų privalo nustatyti tikrąją tiesą, kuri mums šiuo metu duoda kriterijų ir atramą, padedančią atsilaikyti prieš painiavą, kylančią iš nuomonės ir skaičiavimo srities. Kokia yra nuo bet kokios tikrovės nusigręžiančio („abstraktaus") tiesos esmės klausimo prasmė tikrovės negandų akivaizdoje? Ar esmės klausimas nėra pats neesmingiausias ir labiausiai neįpareigojantis iš visų, kokius tik galima įsivaizduoti?

Niekas negali nematyti akivaizdaus tokių abejonių pagrįstumo. Niekas negali lengvabūdiškai niekinti įkyraus tokių abejonių rimtumo. Bet kas gi išsako tokias abejones? „Sveikas" žmogaus protas. Jis puikuojasi savo apčiuopiamos naudos reikalavimais ir smarkauja

prieš esinijos esmės žinojimą; o toks esmingas žinojimas nuo seno vadinamas „filosofija".

Žmogaus sveikas protas savaip būtinas; jis gina savo teises tik jam pritinkančiais ginklais, apeliuodamas į savo pretenzijų ir svarstymų „savaiminį suprantamumą". Tačiau filosofija sveikam protui nieko negali priešstatyti, nes jis yra kurčias jos kalbai. Ji net negali trokšti jam ką nors priešstatyti, nes sveikas protas yra aklas tam, į ką nukreiptas filosofijos į esmę besismelkiantis žvilgsnis.

Be to, mes patys laikomės sveiko proto normų tiek, kiek mes manome esą tikri įvairiomis gyvenimo patirties, veiksmo, tyrinėjimo, darymo ir tikėjimo „tiesomis". Mes patys giname „savaime suprantamo" dalyko teises nuo bet kokių problemiško dalyko pretenzijų.

Tad jeigu dabar turi būti keliamas tiesos klausimas, tai reikalaujama atsakymo į klausimą, kur mes šiandien esame. Norima žinoti, kaipgi šiandien yra mums. Ieškoma tikslo, į kurį turi būti nukreipta žmogaus istorinė veikla. Trokštame tikros „tiesos". Taigi vis dėlto tiesos!

Tačiau šaukiantis tikros „tiesos", vis dėlto turi būti žinoma, ką reiškia tiesa apskritai. O galbūt tai žinoma „jausmais" ir „apskritai"? Tačiau ar toks apytikris „žinojimas" ir abejingumas jam nėra skurdesnis net už visišką tiesos esmės nežinojimą?

1. Įprasta tiesos sąvoka

Taigi, ką įprasta laikyti „tiesa"? Šis kilnus ir kartu subanalintas ir beveik nebylus žodis „tiesa" reiškia tai, kas tikrą dalyką daro tikrą. Kas yra tikrumas? Pvz., sakome: „dalyvauti sprendžiant šią užduotį yra tikras džiaugsmas". Turime galvoje: tai yra grynas, tikroviškas džiaugsmas. Tiesa yra tai, kas tikroviška. Į tai orientuodamiesi, mes kalbame apie tikrą auksą kitaip negu apie netikrą. Netikras auksas iš tikrųjų nėra tai, kas jis atrodo. Jis yra tik „regimybė" ir todėl netikroviškas. Netikroviškas dalykas laikomas tikroviško prie-

šingybe. Tačiau ir tariamas auksas vis dėlto yra kažkas tikroviška. Į tai orientuodamiesi, mes sakome aiškiau: tikroviškas auksas yra autentiškas auksas. Tačiau „tikroviški" yra jie abu, autentiškas auksas — ne menkiau negu cirkuliuojantis neautentiškas. Taigi autentiško aukso tikrumas negali būti patvirtintas jo tikroviškumo. Vėl iškyla klausimas: ką čia reiškia būti autentiškam ir tikram? Autentiškas auksas yra tokia tikrovė, kurios tikroviškumas sutampa su tuo, ką mes iš anksto ir nuolat „iš tikrųjų" laikome auksu. Priešingai, kur mes spėjame esant netikrą auksą, ten mes sakome: „Čia kažkas neatitinka teisybės". Priešingai, kas yra taip, „kaip pridera", apie tai mes sakome: tai atitinka teisybę. *Dalykas* atitinka teisybę.

Tačiau tikru mes vadiname ne tik tikrovišką džiaugsmą, autentišką auksą ir visus kitus tokios rūšies esinius, — tikrais ir netikrais visų pirma mes vadiname teiginius apie esinį, kuris pats pagal savo rūšį gali būti autentiškas ar neautentiškas, o savo tikrove gali būti vienoks arba kitoks. Koks nors teiginys yra teisingas, jeigu tai, kas juo išreiškiama ir pasakoma, sutampa su tuo dalyku, apie kurį kalbama. Ir šiuo atveju mes sakome: tai atitinka teisybę. Tačiau dabar teisybę atitinka ne dalykas, o *sakinys*.

Tikra, ar tai būtų tikras dalykas, ar teisingas sakinys, yra tai, kas atitinka teisybę, teisybės atitikmuo. Tikroji būtis ir tiesa čia reiškia atitikimą, ir atitikimą būtent dvejopa prasme: pirmu atveju dalyko ir to, kas apie jį manoma, o kitu — to, kas išreikšta teiginiu, ir dalyko atitikimą.

Toks dvejopas atitikimo pobūdis atskleidžia tradicinį tiesos esmės apibrėžimą: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Tai gali reikšti: tiesa yra dalyko prilyginimas pažinimui. Tačiau tai gali reikšti ir štai ką: tiesa yra pažinimo prilyginimas dalykui. Žinoma, įprastą minėtą tiesos apibrėžimą galima nusakyti tik formule: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Tačiau taip suvokta tiesa, kaip teiginio tiesa, yra galima tik dalyko tiesos, *adaequatio rei ad intellectum*, pagrindu. Abi esminės *veritas* sąvokos nuolat išreiškia įsikreipimą

į... ir tuo būdu tiesą interpretuoja kaip *teisingumą*.

Tačiau viena tiesos interpretacija nėra tik kitos apvertimas. Priešingai, čia kiekvienąkart skirtingai suvokiama *intellectus* ir *res*. Kad tai atskleistume, mes privalome įprastai tiesos sąvokai taikomą įprastą formulę nuvesti prie jos pirminio (viduramžiais atsiradusio) šaltinio. *Veritas* kaip *adaequatio rei ad intellectum* išreiškia ne vėlesnės kilmės transcendentalinę Kanto mintį, pirmąkart tapusią galima tik žmogiškosios esybės subjektyvumo pagrindu, mintį, kad „objektai tvarkomi pagal mūsų pažinimą", bet krikščioniškąjį teologinį tikėjimą, kad dalykai tuo, kas jie yra ir kad jie yra, yra tiek, kiek jie, kaip sukurtieji *(ens creatum)*, atitinka *intellectus divinus*, t. y. Dievo dvasioje mąstomą idėją, ir tuo būdu yra idėją atitinkantys (teisingi) ir šia prasme „atitinkantys tiesą". Tam tikras *ens creatum* yra ir *intellectus humanus*. Kaip Dievo duotas žmogui sugebėjimas, jis turi atitikti savo *idea*. Tačiau intelektas atitinka idėją tik tuo, kad savo teiginiais jis realizuoja minties prilyginimą dalykui, kuris savo ruožtu turi atitikti *idea*. Jeigu visi esiniai yra „sukurtieji", žmogiškojo pažinimo tiesos galimybė grindžiama tuo, kad dalykas ir teiginys vienodai atitinka idėją ir todėl, priklausydami vieningam kūrimo planui, atitinka vienas kitą. *Veritas* kaip *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* duoda pagrindą *veritas* kaip *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatum)*. *Veritas* iš esmės visur reiškia *convenientia*, esinių, kaip sukurtųjų, sutapimą su kūrėju, „teisybės atitikimą" pagal kūrimo tvarkos apibrėžtį.

Tačiau ši tvarka, atitraukta nuo kūrimo idėjos, gali būti įsivaizduojama kaip visuotinė ir neapibrėžta pasaulio tvarka. Teologiškai apmąstytos kūrimo tvarkos vietą užima visų objektų planinga tvarka, nustatyta pasaulinio proto, kuris duoda sau įstatymą pats ir todėl suponuoja tiesioginį savo veiksenos suprantamumą (tai, kas laikoma „logiška"). To, kad sakinio tiesos esmė reiškiasi teiginio teisingumu, nebereikia atskirai pagrįsti. Netgi ten, kur keistai bergždžiai stengiamasi paaiškinti, kaip gali atsirasti teisingumas, jis

jau iš anksto suponuojamas kaip tiesos esmė. Tuo požiūriu dalyko tiesa visada reiškia egzistuojančio daikto ir jo esmingosios, „protingos" sąvokos atitikimą. Atsiranda regimybė, kad toks tiesos esmės apibrėžimas lieka nepriklausomas nuo to, kaip interpretuojama visų esinių būties esmė, kuri visada apima atitinkamą žmogaus kaip intelekto turėtojo ir realizuotojo esmės interpretaciją. Taigi tiesos esmės formulė *(veritas est adaequatio intellectus et rei)* įgyja savotišką, kiekvienam tiesiogiai akivaizdų, visuotinumą. Viešpataujant šiam iš esmės neapmąstytam tokio tiesos supratimo savaiminiam suprantamumui, kaip savaime suprantamas dalykas priimama ir tai, kad tiesa neišvengiamai turi savo priešingybę ir kad egzistuoja netiesa. Sakinio netiesa (neteisingumas) yra teiginio ir dalyko neatitikimas. Dalyko netiesa (neautentiškumas) reiškia esinio ir jo esmės neatitikimą. Netiesą abiem atvejais galima suvokti kaip neatitikimą. Pastarasis pašalinamas iš tiesos esmės. Todėl ten, kur siekiama suvokti gryną esmę, netiesa, kaip tiesos priešingybė, yra atmetama.

Tačiau ar apskritai reikalinga kokia ypatinga tiesos esmės atodanga? Ar gryna tiesos esmė jau nėra pakankamai atskleista, jokios teorijos neiškreipta, savaime suprantama ir todėl patikima visuotinai priimta sąvoka? Jeigu, be to, minėtą sakinio tiesos sutapatinimą su dalyko tiesa mes priimsime kaip tokį, koks jis pirmiausia pasirodo, t. y. priimsime kaip teologinį aiškinimą, ir jeigu pagaliau filosofinį esmės apibrėžimą išlaikysime gryną, be teologijos priemaišų, ir tiesos sąvoką apribosime sakinio tiesa, tada mes susiliesime su sena, nors ir ne pačia seniausia mąstymo tradicija, pasak kurios tiesa yra teiginio *(logos)* ir kokio nors dalyko *(pragma)* atitikimas *(homoiōsis)*. Kas lieka problemiška šiame teiginyje tarus, kad mes žinome, ką reiškia teiginio ir dalyko atitikimas? Ar mes tai žinome?

2. *Vidinė atitikimo galimybė*

Apie atitikimą mes kalbame nevienoda prasme. Pvz., žiūrėdami į dvi ant stalo gulinčias penkių markių monetas, sakome: jos atitinka viena kitą. Abi atitinka viena kitą savo vienoda išvaizda. Todėl ši išvaizda jas vienija, ir dėl to šiuo požiūriu jos yra vienodos. Be to, apie vieną iš penkių markių monetų mes sakome: šis pinigas yra apvalus. Šiuo atveju sakinys atitinka daiktą. Dabar egzistuoja ryšys ne tarp daikto ir daikto, o tarp teiginio ir tam tikro daikto. Tačiau kuo turi sutapti daiktas ir teiginys, jeigu jie akivaizdžiai skiriasi savo išvaizda? Pinigas padarytas iš metalo. Teiginys apskritai nėra medžiagiškas. Pinigas yra apvalus. Teiginys apskritai nėra erdviškas. Už pinigą galima ką nors nupirkti. Teiginys apie jį nėra jokia mokėjimo priemonė. Tačiau nepaisant visų skirtumų, minėtas teisingas teiginys atitinka pinigą. Ir šis atitikimas pagal įprastinę tiesos sampratą turi remtis prilyginimu. Kaip gali visiškai nepanašus dalykas, teiginys, susilyginti su pinigu? Juk šis turėtų tapti pinigu ir tuo būdu pats visiškai išnykti. Taip teiginiui atsitikti negali. Tą pačią akimirką, kai pavyktų toks dalykas, teiginys kaip teiginys nebegalėtų atitikti daikto. Prilyginimo vyksme teiginys privalo likti ir net tapti tuo, kas jis yra. Kuo pasireiškia jo nuo bet kokio daikto visiškai skirtinga esmė? Kaip teiginys būtent išlaikydamas savo esmę gali susilyginti su kažkuo kitu, su daiktu?

Prilyginimas čia negali reikšti daiktiško nevienodų daiktų suvienodėjimo. Priešingai, prilyginimo esmę lemia tas ryšys, kuris nusistovi tarp teiginio ir daikto. Kol šis „ryšys" lieka neapibrėžtas ir esmingai nepagrįstas, visas ginčas apie prilyginimo galimumą ir negalimumą, apie jo tipą ir laipsnį yra tuščias. Tačiau teiginys apie pinigą „siejasi" su šiuo daiktu ta prasme, kad jis tą daiktą prieš-stato ir apie prieš-statytąjį dalyką pasako, kaip su juo yra tam tikru vyraujančiu požiūriu. Priešstatantis teiginys pasako apie *taip* prieš-statytą daiktą, *kaip* jis yra kaip šis. Šitas „taip-kaip" liečia prieš-statą ir prieš-statinį. Šiuo atveju prieš-sta-

ta — atsisakius visų išankstinių „psichologinių" ir „sąmonės teorijos" nuomonių — reiškia daikto kaip objekto įgalinimą stovėti priešais (Entgegenstehenlassen). Šis stovintysis-priešais, kaip tuo būdu pastatytasis, turi persmelkti atvirą priešais-erdvę ir vis dėlto kartu išlikti stovėti kaip daiktas, ir pasirodyti kaip kažkas pastovu. Šis daikto reiškimasis persmelkiant tam tikrą „priešais" skleidžiasi viduje tam tikros atverties, kurios atvirumas nėra pirmąkart sukuriamas priešstatos, bet yra susaistomas ir įsavinamas tik kaip tam tikra ryšio sritis. Priešstatančiojo teiginio ryšys su daiktu yra realizavimas tokio *santykio*, kuris atsiranda pirmapradiškai ir visada kaip tam tikra sąsaja (Verhalten). Tačiau bet kokia sąsaja pasižymi tuo, kad ji, stovėdama atvertyje, siejasi su kokiu nors atvertu dalyku *kaip tokiu*. Taip ir griežta prasme tik taip atvertas dalykas Vakarų mąstymo nuo ankstyviausių laikų buvo patirtas kaip „čia-esinys" ir nuo seno pavadintas „esiniu".

Sąsaja atveria esinio stovėseną. Kiekvienas atveriantis ryšys yra sąsaja. Priklausomai nuo esinių rūšies ir nuo sąsajos būdo žmogaus stovėsena atvertyje yra skirtinga. Kiekvienas darbas ir atlikimas, kiekvienas veiksmas ir apskaičiavimas laikosi ir stovi atvertyje tam tikros srities, į kurią esinys gali įsistatyti ir būti ištartas kaip tai, kas jis yra ir kaip jis yra. Tačiau šitaip atsitinka tik tada, kai pats esinys yra priešstatomas priešstatančiojo teiginio dėka tuo būdu, kad teiginys kreipiamas nusakyti esinį *taip*, kaip jis yra. Kai teiginys orientuojasi tokia kryptimi, jis įsikreipia į esinį. Šitaip įsikreipiantis sakymas yra teisingas (sakantis tiesą). Tai, kas taip pasakyta, yra teisinga (atitinka tiesą).

Teiginys savo teisingumą gauna iš sąsajos buvimo atvertyje, nes tik šio santykio dėka tai, kas apskritai atsiveria, gali tapti prieš-statančiojo prilyginimo kriterijumi. Esanti atvertyje sąsaja pati turi įsikreipti į šį kriterijų. Tai reiškia: ji turi būti išankstinis šio kriterijaus provaizdis bet kokios priešstatos atveju. Tai esminis sąsajos buvimo atvertyje bruožas. Bet jeigu tei-

ginio teisingumas (tiesa) yra galimas tik dėl tokio sąsajos buvimo atvertyje, tada tai, kas pirmąkart įgalina teisingumą, turi būti laikoma pirmapradiškesne tiesos esme.

Taigi tradicinis ir išskirtinis tiesos pririšimas prie teiginio, kaip jos vienintelės esmingosios vietos, atkrinta. Pirmapradis tiesos prieglobstis nėra sakinys. Tačiau kartu iškyla klausimas apie esančios atvertyje ir duodančios kriterijų sąsajos vidinės galimybės pagrindą; o tik tokia galimybė sukelia iliuziją, kad sakinio teisingumas apskritai sudaro tiesos esmę.

3. *Teisingumo įgalinimo pagrindas*

Iš kur prieštatančiajame teiginyje atsiranda nuoroda nukrypti į objektus ir juos teisingai atitikti? Kodėl šis atitikimas irgi lemia tiesos esmę? Kaip gali atsitikti toks dalykas, kaip išankstinio provaizdžio įsikreipimas ir nuoroda į tam tikrą atitikimą? Tik taip, kad toks išankstinis provaizdis jau išsilaisvino tam tikroje atvertyje ir įsikreipė į šioje atvertyje stovintį atvirą esinį, susaistantį bet kokią prieštatą. Toks savęsišlaisvinimas, orientuotas į saistantį matą, yra galimas tik kaip *išlaisvinanti* būtis atsiveriančio esinio atverčiai. Tokia išlaisvinanti būtis yra nuoroda į anksčiau nesuvoktą laisvės esmę. Sąsajos buvimas atvertyje kaip vidinis teisingumo įgalinimas grindžiamas laisve. *Tiesos esmė yra laisvė.*

Tačiau ar ši tezė apie teisingumo esmę vieno savaime suprantamo dalyko nepakeičia kitu? Žinoma, kad kokį nors veiksmą, taigi ir prieštatančiojo teiginio veiksmą ir net pritarimą ar nepritarimą, galėtų atlikti „teisingai", veikiantysis privalo būti laisvas. Tačiau juk ši tezė nereiškia, kad teiginio realizacija, perdavimas ir supratimas suponuoja neprievartinį veiksmą; ši tezė reiškia: laisvė yra pačios tiesos *esmė*. „Esmė" čia suprantama kaip pagrindas vidinės galimybės to, kas tiesiogiai ir visuotinai laikoma žinomu dalyku. Tačiau laisvės sąvoka mums juk išreiškia ne tiesą ir net ne jos esmę. Todėl tezė, kad tiesos (teiginio teisingumo) esmė yra laisvė, turi pasirodyti keista.

Jeigu tiesos esmė susiejama su laisve, ar tai nereiškia, kad tiesa atiduodama žmogaus savivalei? Ar tiesą galima sukompromituoti labiau negu tada, kai ji atiduodama šios „svyruojančios nendrės" savivalei? Kas anksčiau aiškinantis nuolat piršosi sveikai nuovokai, dabar dar labiau išaiškėja: tiesa čia suvedama į žmogiškojo subjekto subjektyvumą. Net jeigu šiam subjektui yra pasiekiamas objektyvumas, jis kartu su subjektyvumu lieka žmogiškas ir žmogaus disponuojamas.

Žinoma, žmogui priskiriama apgaulė ir apsimetimas, melas ir iliuzija, apgavystė ir regimybė, žodžiu, visos netiesos atmainos. Tačiau juk netiesa yra tiesos priešingybė, ir dėl to, kaip tiesos karikatūra, ji pašalinama iš klausimo apie grynąją tiesos esmę srities. Juk tokia žmogiška netiesos kilmė tik patvirtina žmogui viešpataujančios tiesos „savyje" esmę, nors ir per priešingybę. Metafizikos požiūriu, tiesa suvokiama kaip kažkas nepraeinama ir amžina, kas negali būti paremta žmogiškos esybės laikinumu ir trapumu. Kaipgi tada tiesos esmės pamatas ir šaltinis gali glūdėti žmogaus laisvėje?

Prieštaravimas tezei, kad tiesos esmė yra laisvė, grindžiamas prietarais, iš kurių labiausiai įsigalėjęs yra toks: laisvė yra žmogaus savybė. Laisvės esmė nereikalauja ir nepakenčia jokių tolesnių klausinėjimų. Kas yra žmogus, žinoma kiekvienam.

4. Laisvės esmė

Nuoroda į esminį ryšį tarp tiesos kaip teisingumo ir laisvės šiais prietarais verčia suabejoti, žinoma, tik tada, kai mes esame pasirengę pakeisti savo mąstymą. Esminio ryšio tarp tiesos ir laisvės apmąstymas mus stumia kelti žmogaus esmės klausimą tokioje perspektyvoje, kuri mums leistų patirti paslėptą žmogaus (čiabūties) esmingąjį pradą, tačiau taip, kad šis apmąstymas iš pradžių atskleistų pirmapradiškai esantį tiesos regioną. Atsižvelgiant į tai, pasirodo štai kas: laisvė yra vidinės teisingumo galimybės pagrindas tik todėl, kad savąją esmę ji gauna iš pirmapradiškesnės, vie-

ninteles esmingos tiesos esmės. Laisvė visų pirma turi būti apibrėžta kaip atsiveriančiojo esinio atverties laisvė. Kaip mąstyti tokią laisvės esmę? Atvertis, prie kurios prisiderina priešstatantis teiginys, yra esinys, kokiu nors būdu atsiveriantis tam tikrame atvirame santykyje. Atsiveriančios esinio atverties laisvė kokiam nors esiniui leidžia būti tuo, kas jis yra. Dabar laisvė atsiskleidžia kaip esinio būties aplaida (Seinlassen).

Paprastai apie aplaidą mes kalbame tada, kai atsisakome kokio nors sumanyto darbo. „Mes ko nors nedarome" reiškia: mes prie to daugiau nebeprisiliečiame ir nesirengiame toliau to daryti. Ko nors aplaida čia turi neigiamą nusisukimo, atsisakymo, abejingumo ir net neįvykdymo prasmę.

Tačiau čia mums reikalingas žodis „būties aplaida" (Seinlassen) išreiškia ne abejingumą ir neįvykdymą, bet priešingą dalyką. Būties aplaida yra leidimasis į sąlytį su esiniu (Sicheinlassen). Žinoma, tai ir vėl neturi būti suprasta tik kaip grynas verslas, saugojimas, pažiūra ar planavimas, nukreiptas į kaip nors sutinkamą ar ieškomą esinį. Leidimas būti esiniui būtent kaip tokiam esiniui, koks jis yra, yra leidimasis į sąlytį su atsiveriančiu esiniu ir jo atvertimi, į kurią įsistato bet koks esinys, ją tarsi atsinešdamas kartu su savimi. Šią atvertį Vakarų mąstymas savo pradžioje suvokė kaip *ta alētheia,* nepaslėptį. Kai žodį *alētheia,* užuot vertę žodžiu „tiesa", verčiame žodžiu „nepaslėptis", tada šis vertimas yra ne tik labiau „pažodinis", bet kartu jame glūdi nuoroda įprastą tiesos kaip teiginio teisingumo sąvoką permąstyti ir interpretuoti kaip vis dar nesuvoktą esinio nepaslėptumo ir išslaptinimo išraišką. Leidimasis į sąlytį su esinio nepaslėptumu esinyje neištirpsta, bet skleidžiasi kaip atsitraukimas nuo esinio, idant pastarasis tuo, kad jis yra ir kaip jis yra, atsivertų ir duotų kriterijų priešstatančiam prilyginimui. Kaip toks leidimasis į sąlytį, jis atsiduoda esiniui pačiam savaime ir bet kokį santykį perkelia į atvertį. Leidimasis į sąlytį, t. y. laisvė pati savaime, yra iš-statanti, eg-zistentiška. Tiesos esmės fone regima laisvės esmė pasirodo kaip įsistatymas į esinio nepaslėptumą.

Laisvė nėra tik tai, ką šiuo vardu mielai vadina sveikas protas: kartais atsirandantis noras pasirenkant mestis į vieną ar kitą pusę. Laisvė nėra palaidas galėjimas ar negalėjimas veikti. Bet laisvė nėra ir parengtis tam, kas reikalinga ir būtina (ir kas kažkaip egzistuoja). Pirma negu visa tai (negu „negatyvi" ir „pozityvi" laisvė), laisvė yra leidimasis į sąlytį su esinio kaip tokio išslaptinimu. Pats nepaslėptumas yra puoselėjamas egzistentiškame leidimesi į sąlytį, dėl kurio atsiveriančio esinio atvertis, t. y. „čia", yra tai, kas ji yra.

Čia-būtyje žmogui duotas ilgą laiką neapmąstytas esminis pradas, dėl kurio jis gali eg-zistuoti. „Egzistencija" čia reiškia ne *existentia* kokia nors esinio buvimo ir „būties" (objektinės būties) prasme. Tačiau „egzistencija" čia nereiškia ir „egzistencialinio" dorinio žmogaus rūpinimosi savimi, grindžiamo tam tikra kūno-sielos sąranga. Ši į tiesą kaip laisvę įsišaknijusi egzistencija yra įsistatymas į esinio kaip tokio nepaslėptumą. Dar nesuvokta ir dar net nejaučianti esmiškojo pagrindimo poreikio, istorinio žmogaus eg-zistencija prasideda tą akimirką, kai pirmasis mąstytojas klausdamas atveria esinio nepaslėptį, kartu keldamas klausimą, kas yra esinys. Šis klausimas pirmą kartą leidžia patirti nepaslėptį. Esinių visuma atsiskleidžia kaip *physis*, kaip gamta, kuri čia dar reiškia visumą, ir būtent iškylančios esaties prasme. Tik ten, kur pats esinys yra iškeliamas į nepaslėptį ir joje saugomas, ten, kur šis saugojimas yra suvokiamas remiantis klausimu apie esinį kaip tokį, ten pirmąkart prasideda istorija. Pirminis esinių visumos išslaptinimas, klausimas apie esinį kaip tokį ir Vakarų istorijos pradžia yra tapatūs dalykai, vykstantys „vienu metu" ir tokiame „laike", kuris, pats būdamas neišmatuojamas, pirmąkart atveria erdvę bet kokiam matui.

Bet jeigu eg-zistentiška čia-būtis kaip leidimasis į sąlytį su esiniu ir kaip esinio būties išlaisvinimas žmogų išlaisvina jo „laisvei" tuo būdu, kad apskritai jam pirmąkart atveria pasirinkimo galimybę (esinį) ir uždeda būtinybės (esinio) naštą, tai reiškia, kad žmogiš-

koji nuožiūra laisve nedisponuoja. Žmogus „turi" laisvę ne kaip savybę; iš tikrųjų yra visai priešingai: laisvė, eg-zistentiška, išslaptinanti čia-būtis, disponuoja žmogumi, ir disponuoja taip pirmapradiškai, kad tik ji garantuoja žmonijai ryšį su esinių visuma, pirmąkart pagrindžiantį ir įtvirtinantį bet kokį istoriškumą. Tik eg-zistentiškas žmogus yra istoriškas. „Gamta" neturi jokios istorijos.

Laisvė, suprasta kaip esinio būties išlaisvinimas, išpildo ir realizuoja tiesos — esinio išslaptinimo prasme — esmę. „Tiesa" nėra joks bruožas teisingo teiginio, kuris kokio nors žmogiškojo „subjekto" išsakomas apie „objektą" ir tada kažkur, nežinia kokioje srityje, galioja; tiesa yra esinio išslaptinimas, kurio dėka esti atvertis. Į esinio atvertį įsistato bet koks žmogaus santykis ir jo laikysena. Todėl žmogus *yra* eg-zistencijos būdu.

Kadangi kiekvienas žmogaus santykis yra savaip atviras ir nukreiptas į tai, su kuo į santykį sueinama, jam turi būti duota laikysena būties išlaisvinime, t. y. laisvė, šis vidinio liepimo vaizdinį prilyginti kokiam nors esiniui kraitis. Kad žmogus eg-zistuoja, dabar reiškia štai ką: istorinės žmonijos esminių galimybių istorija yra saugoma esinių visumos išslaptinime. Iš to, kaip esti pirmapradė tiesos esmė, iškyla išskirtiniai ir paprasti istoriniai apsisprendimai.

Tačiau kadangi tiesa savo esme yra laisvė, istorinis žmogus, išlaisvindamas esinio būtį, esiniui gali *neleisti* būti tokiu esiniu, koks jis yra ir kaip jis yra. Tada esinys yra iškreipiamas ir užmaskuojamas. Įsivyrauja regimybė. Regimybės pavidalu pasireiškia tiesos karikatūra. Tačiau kadangi egzistentiška laisvė, kaip tiesos esmė, nėra kokia nors žmogaus savybė, bet priešingai, pats žmogus eg-zistuoja kaip šios laisvės nuosavybė ir taip tampa pajėgus kurti istoriją, ir tiesos karikatūra neatsiranda kaip žmogaus nesugebėjimo ir aplaidumo padarinys. Priešingai, netiesa turi atsirasti iš tiesos esmės. Tik todėl, kad tiesa ir netiesa savo *esme* yra viena kitai *ne abejingos,* bet susijusios, teisingas teiginys apskritai gali pasireikšti kaip visiška

atitinkamo neteisingo teiginio priešingybė. Todėl tiesos klausimas tik tada pasiekia pirmapradę klausiamo dalyko sritį, kai jis, orientuotas į pilnąją tiesos esmę, apima ir esmingo netiesos atsiskleidimo apmąstymą. Tiesos karikatūros aiškinimas nėra koks nors šalutinis spragos užpildymas, bet tai yra lemtingas žingsnis, orientuotas į išsamų *klausimo* apie tiesos esmę kėlimą. Tačiau kaipgi tiesos esmėje mes galime surasti jos karikatūrą? Jeigu tiesos esmė nėra tik teiginio teisingumas, tada ir netiesa negali būti sutapatinta su sprendinio neteisingumu.

5. *Tiesos esmė*

Tiesos esmė atsiskleidžia kaip laisvė. Pastaroji yra egzistencinis, išslaptinantis esinio būties išlaisvinimas. Kiekviena atvira laikysena tvyro esinio būties išlaisvinime ir visada suponuoja santykį su vienu ar kitu esiniu. Kaip įleistis į esinių visumos pačios savaime išslaptinimą, bet kokią laikyseną laisvė jau yra nuteikusi esinių visumos atžvilgiu. Tačiau nusiteikimas (nuotaika) negali būti suvoktas kaip „išgyvenimas" ir „jausmas", nes taip būtų iškreipta jo esmė ir jis būtų aiškinamas remiantis tuo („gyvenimu", „siela"), kas savaime gali pretenduoti tik į esinio pagrįstumo regimybę tiek, kiek tai yra tik nusiteikimo iškraipymas ir neteisingas aiškinimas. Koks nors nusiteikimas, t. y. eg-zistentiškas įsistatymas į esinių visumą, gali būti „išgyventas" ir „išjaustas", nes „išgyvenantis žmogus", net nesuvokdamas nuotaikos esmės, jau yra įsitraukęs į tam tikrą esinių visumą išslaptinantį nusiteikimą. Kiekvienas istorinio žmogaus santykis, artikuliuotas ar neartikuliuotas, suvoktas ar nesuvoktas, yra paženklintas nuotaikos ir dėl šios nuotaikos įtrauktas į esinių visumą. Esinių visumos atvertis nesutampa su tiesiogiai pažįstamų esinių suma. Priešingai: ten, kur žmogui esiniai yra mažai pažįstami ir tik labai apytikriai pažinti moksliškai, esinių visumos atvertis gali vykti esmingiau negu ten, kur pažinti ir bet kurią akimirką pažinūs esiniai sudaro absoliučią daugumą ir niekas

nebegali pasipriešinti pažinimo veiklai, nes techninis daiktų įvaldymas nebepripažįsta jokių ribų. Kaip tik visažinystė ir paviršutiniškas žinojimas sulygina ir sulėkština esinio atvertį ir paverčia ją niekinga regimybe, pasmerkta jeigu ne abejingumui, tai užmarščiai.

Nuteikiantis esinio būties išlaisvinimas persmelkia visą jame tvyrančią atvirą laikyseną ir nulemia ją iš anksto. Žmogaus laikysena persmelkta esinių visumos atverties nuotaika. Tačiau kasdienių skaičiavimų ir užsiėmimų regratyje toji „visuma" pasirodo kaip kažkas neapskaičiuojama ir nesuvokiama. Orientuojantis į tiesiogiai atsiveriantį esinį, ar jis priklausytų gamtai, ar istorijai, šios visumos suvokti niekaip neįmanoma. Nors viską nuolat apgaubdama nuotaika, pati visuma lieka neapibrėžta, neapibrėžiama ir todėl dažniausiai vėl susilieja su banalybe ir trivialumu. Tačiau ši nuotaiką sukurianti realybė nėra niekas; ji pati yra esinių visumos paslėptis. Kaip tik tada, kai būties išlaisvinimas leidžia būti esiniui, su kuriuo sueinama į santykį individualioje laikysenoje ir taip jis išslaptinamas, esinių visuma pasislepia. Būties išlaisvinimas kartu yra tam tikra paslėptis. Eg-zistentiškoje čia-būties laisvėje įvyksta esinių visumos įslaptinimas, *yra* paslėptis.

6. *Netiesa kaip įslaptinimas*

Paslėptis neleidžia nepaslėpčiai *(alētheia)* išsislaptinti ir tai įgyvendina ne kaip *sterēsis* (stoką), bet palieka joje tai, kas jai būdinga kaip jos nuosavybė. Tiesos kaip išslaptinimo požiūriu paslėptis yra ne-išslaptinimas ir todėl tiesos esmei priklausanti ir autentiška netiesa. Esinių visumos paslėptis niekada neatsiranda vėliau, visada kaip dalinio esinių pažinimo padarinys. Esinių visumos paslėptis, autentiškoji ne-tiesa, yra ankstesnė už bet kokią vieno ar kito esinio atvertį. Ji yra ankstesnė net už patį būties išlaisvinimą, kuris išslaptindamas jau laiko esinį paslėptą ir siejasi su įslaptinimu. Kas palaiko šitokį būties išlaisvinimo ryšį su įslaptinimu? Ne kas kita, kaip paslėptos esinių visumos įslaptinimas, t. y. paslaptis. Žmogaus čia-būtį

persmelkia ne paskira vieno ar kito dalyko paslaptis, o vientisa stichija, kuri yra paslaptis (paslėpto esinio įslaptinimas) apskritai. Išslaptinančiame ir kartu įslaptinančiame esinių visumos būties išlaisvinime įvyksta tai, kad toks įslaptinimas visų pirma pasirodo kaip paslėptas dalykas. Čia-būtyje, kiek ji eg-zistuoja, glūdi pirmapradis ir visa apimantis neišslaptinimas, autentiškoji netiesa. Tikroji tiesos ne-esmė yra paslaptis. Neesmė čia nėra atkritimas nuo esmės, esmę suprantant kaip visuotinybę *(koinon, genos)*, jos galimybę (įgalinimą) ir jos pagrindą. Ne-esmė čia reiškia tam tikra prasme iš anksto esančią esmę. Tačiau visų pirma „ne-esmė" reiškia tos jau atkritusios esmės iškraipymą. Žinoma, bet kuria iš šių prasmių ne-esmė tam tikru būdu lieka būdinga esmei ir niekad nėra neesminga neutralaus dalyko prasme. Tačiau tokia ne-esmės ir ne-tiesos interpretacija pernelyg prieštarauja įprastai nuomonei ir atrodo kaip koks įkyrus, prievartinis, išsigalvotas „paradoksas". Kadangi tokios regimybės sunku atsikratyti, turi būti atsisakyta tik įprastinei doksai (nuomonei) paradoksaliai skambančių teiginių. Žinoma, suprantančiajam tiesos kaip ne-tiesos pirmapradės neesmės „ne" yra nuoroda į vis dar nepatirtą būties (o ne esinio) tiesos sritį.

Laisvė kaip esinio būties išlaisvinimas pati savaime yra atveriantis, t. y. savyje neužsiveriantis, santykis. Šiuo santykiu grindžiama bet kokia laikysena, iš jo gaunanti nuorodą į esinį ir jo išslaptinimą. Tačiau šis santykis su įslaptinimu pasislepia pats, kadangi jis leidžia vyrauti paslapties užmarščiai ir su pastarąja susilieja. Nors žmogus, turėdamas laikyseną, nuolat yra santykyje su esiniu, tačiau dažniausiai jis yra pririštas prie vieno ar kito esinio ir jo konkrečios atverties. Žmogus laikosi banalybės ir manipuliacijų net ten, kur turėtų vyrauti pirmapradžiai ir galutiniai dalykai. Ir net kai jis ryžtasi esinio atvertį išplėsti į skirtingiausias savo veiklos ir neveiklumo sritis, ją pakeisti, iš naujo įsisavinti ir įtvirtinti, net tada šios veiklos reguliatyvus jis ima iš įprastinių siekimų ir poreikių regiono.

Tačiau laikysena banalybėje savaime neleidžia išsilaisvinti paslėpto esinio įslaptinimui. Tiesa, ir banalybėje yra mįslingų, nepaaiškintų, neryškių ir problemiškų dalykų. Tačiau tokie sau aiškūs klausimai yra tik tarpinės būsenos pereinant prie banalybės, todėl jie nėra esmingi. Kur esinių visumos paslėpčiai leidžiama reikštis tik kaip retkarčiais pasirodančiai kliūčiai, įslaptinimas kaip pamatinis įvykis prasmenga į užmarštį.

Tačiau užmirštoji žmogaus būties paslaptis neišnyksta vien todėl, kad ji užmirštama; užmarštis tariamam užmirštų dalykų išnykimui suteikia savotišką buvimą. Kai paslaptis praranda galią dėl jos užmaršties, ji pririša istorinį žmogų prie banalybės stichijoje išsiskleidžiančių manipuliacijų. Taip atsipalaidavusi žmonija gyvena savo „pasaulyje", orientuodamasi į naujausius poreikius ir tikslus, ir jį užpildo savo ketinimais bei planais. Pastaraisiais remdamasis, žmogus, užmiršdamas esinių visumą, formuoja savo mastelius. Jais jis tenkinasi ir nuolat prižiūri naujus mastelius, net neapmąstydamas mastelių nustatymo pagrindo ir matavimo esmės. Nors su pažanga susiję nauji masteliai ir tikslai, žmogus nepamato esmingojo savo mastelių tikrumo. Jis klysta juo labiau, juo radikaliau visos esinijos masteliu jis laiko save kaip subjektą. Rizikingas žmonijos užmaršumas reiškiasi tuo, kad ji siekia vien tik įtvirtinti save, pasitelkdama jai prieinamą banalybę. Šis siekimas remiasi jam pačiam neregimu *santykiu,* kuriame būdama čia-būtis ne tik eg-zistuoja, bet ir *in-sistuoja,* t. y. save sukaustydama remiasi tuo, kas atveria tarsi savaime ir iš savęs atsiveriantį esinį.

Eg-zistuodama čia-būtis yra in-sistuojanti. Ir insistentiškoje egzistencijoje viešpatauja paslaptis, tačiau tik kaip užmiršta ir todėl „neesminga" tapusi tiesos esmė.

7. Ne-tiesa kaip paklydimas

Insistuodamas žmogus yra atsisukęs į artimiausią banalybę. Tačiau jis insistuoja tik kaip jau eg-zisten-

tiška esybė, nes esinį jis vis dėlto ima kaip tam tikrą orientyrą. Tačiau savo veiksmais žmonija nusisuka nuo paslapties. Anas insistentiškas atsisukimas į banalybę ir šis eg-zistentiškas nusisukimas nuo paslapties yra susiję. Jie yra ir tas pat. Tačiau toks atsisukimas ir nusisukimas išplaukia iš tam tikro savotiško čia-būties sukinėjimosi į vieną ir į kitą pusę. Žmogaus blaškymasis nuo paslapties prie banalybės, nuo banalybės prie artimiausių dalykų ir nutolimas nuo paslapties yra *klaidžiojimas.*

Žmogus klaidžioja. Nėra taip, kad žmogus tik patektų į paklydimą. Jis visad juda tik paklydime, nes jis in-sistuoja egzistentiškai ir taip jau esti paklydime. Paklydimas, kuriame juda žmogus, nėra tai, kas tarsi driektųsi šalia žmogaus kaip kokia duobė, į kurią jis kartais įkrinta; ne, paklydimas priklauso vidinei čia-būties sąrangai, kurioje skleidžiasi istorinė žmogaus būtis. Paklydimas yra ertmė to sukinėjimosi, į kurį įsisukdama in-sistentiška eg-zistencija vis iš naujo užmiršta ir praranda save. Paslėptos esinių visumos įslaptinimas viešpatauja kokio nors esinio išslaptinimui, kuris kaip įslaptinimo užmarštis tampa paklydimu.

Paklydimas yra esminė pirmapradės tiesos esmės anti-esmė. Paklydimas atsiveria kaip kokios nors esmingosios tiesos priešingybės atvertis. Paklydimas yra *klaidos* atviroji vieta ir pagrindas. Klaida yra ne paskiras suklydimas, bet visų paklydimo būdų susipainiojusios painiavos istorijos karalystė.

Kiekviena laikysena priklausomai nuo jos buvimo atvertyje ir jos ryšio su esinių visuma turi savo paklydimo būdą. Klaidos regionas driekiasi nuo paprasčiausio išsišvaistymo, neapsižiūrėjimo, neapskaičiavimo iki pasiklydimo ir savęs pervertinimo priimant esmingiausias nuostatas ir sprendimus. Tačiau tai, kas paprastai ir filosofijos mokslų laikoma klaida — sprendinio neteisingumas ir pažinimo netiesa,— yra tik vienas ir dar pats paviršutiniškiausias paklydimo būdas. Paklydimas, į kurį turi įeiti kokia nors istorinė žmonių bendrija, kad jos ėjimas būtų klaidingas, esmingai susijęs su čia-būties atvirumu. Paklydimas viešpatau-

ja žmogui ir jį supainioja. Tačiau kaip painiava, paklydimas kartu sukuria galimybę, per kurią žmogus, pakildamas iš eg-zistencijos, *nebesileidžia* būti klaidinamas, nes jis patiria patį paklydimą ir nebepražiūri čia-būties paslapties.

Kadangi in-sistentiška žmogaus eg-zistencija eina į paklydimą ir kadangi paklydimas kaip painiava žmogų vis persekioja ir persekiodamas užvaldo paslaptį, priversdamas ją užmiršti, žmogus, eg-zistuodamas kaip čia-būtis, yra persekiojamas paklydimo. Viena ir kita jį palenkia *prievartos būtinybei.* Pilnutinė, savąjį absurdiškumą apimanti tiesos esmė, čia-būtį nuolat blokšdama į sukinėjimąsi tai į vieną, tai į kitą pusę, ją palenkia būtinybei. Čia-būtis yra sukinėjimasis būtinybėje. Iš žmogaus čia-būties ir tik iš jos atsiranda būtinybės išslaptinimas ir — kaip jo padarinys — galimas neišvengiamybės suvokimas.

Esinio kaip tokio išslaptinimas kartu yra esinių visumos įslaptinimas. Tame išslaptinimo ir įslaptinimo „kartu" viešpatauja paklydimas. Paslėpto esinio įslaptinimas ir paklydimas priklauso pirmapradei tiesos esmei. Laisvė, suvokta orientuojantis į insistentišką čia-būties eg-zistenciją, yra tiesos (prieš-statos teisingumo prasme) esmė tik todėl, kad pati laisvė kyla iš pirmapradės tiesos esmės, t. y. iš paslapties viešpatavimo paklydimui. Esinio būties išlaisvinimas skleidžiasi atviroje laikysenoje. Esinių kaip tokių visumos būties išlaisvinimas esmingai įvyksta tik tada, kai jis kartkartėmis realizuojamas savo pirmapradiška esme. Tada atvirumas paslapčiai jau yra pakeliui į paklydimą kaip tokį. Tokiu atveju klausimas apie tiesos esmę yra keliamas pirmapradiškiau. Tada atsiskleidžia tiesos esmės sampynos su esmės tiesa pagrindas. Žvilgsnis į paslaptį iš paklydimo ertmės yra klausimas — kaip išskirtinis klausimas apie tai, kas yra esinių kaip tokių visuma. Šis klausimas suponuoja esmingai supainiotą ir dėl savo daugiaprasmiškumo neįvaldytą klausimą apie esinio *būtį.* Būties mąstymas, iš kurio pirmapra-

diškai iškyla toks klausimas, nuo Platono laikų pasirodo kaip „filosofija" ir vėliau gauna „metafizikos" pavadinimą.

8. *Klausimas apie tiesą ir filosofiją*

Istoriją pagrindžiantis žmogaus išlaisvinimas, orientuotas į eg-zistenciją, prabyla būties mąstymu, kuris nėra tik kokios nors nuomonės „išraiška", bet yra išpuoselėtas esinių visumos tiesos prieglobstis. Kiek žmonių gali išgirsti šį bylojimą, visiškai nesvarbu. Nuo tų, kurie gali girdėti, priklauso žmogaus vieta istorijoje. Tačiau tą pačią pasaulinės istorijos akimirką, kurią ženklina filosofijos pradžia, prasideda *ryškus* trivialiojo intelekto (sofistikos) viešpatavimas.

Šis intelektas skelbia atsiveriančios esinijos neproblemiškumą ir kiekvieną mąstantį klausimą interpretuoja kaip maištą prieš sveiką protą ir jo nelemtą irzlumą.

Tačiau tai, kaip filosofiją vertina savo srityje pateisinamas sveikas protas, neliečia jos esmės, kurią galima apibrėžti tik orientuojantis į ryšį su pirmaprade esinių kaip tokių visumos tiesa. Bet kadangi pilnutinė tiesos esmė apima absurdą ir visų pirma skleidžiasi kaip įslaptinimas, filosofija, kaip šios tiesos paklausimas, yra dvilypė. Filosofinis mąstymas yra ramus švelnumas, kuris neatmeta esinių visumos paslėpties. Filosofinis mąstymas kartu yra ryžtingas ir griežtas: jis nors ir nesusprogdina įslaptinimo, tačiau jo neiškreiptą esmę stumia į suvokimo atvertį, o kartu ir į šios esmės tiesą.

Su švelniu griežtumu ir griežtu švelnumu išlaisvindama esinių kaip tokių visumos būtį, filosofija virsta klausimu, kuris nėra nukreiptas vien tik į esinį, tačiau kartu neleidžia pasireikšti pretenzijoms į išorinę prievartą. Šią vidinę mąstymo būtinybę nujautė Kantas,— juk jis sako apie filosofiją štai ką: „Čia mes matome filosofiją, pastatytą iš tikrųjų ant nevykusio pagrindo, kuris turi būti tvirtas nepaisant to, ar jis pakabintas kur nors danguje, ar į ką nors atremtas žemėje. Čia ji privalo įrodyti savo grynumą kaip savųjų

įstatymų šeimininkė, o ne kaip heroldas tokių žmonių, kurie jai perša kažkokią svetimą prasmę ar dievai žino kokią didaktinę prigimtį..." (Grundlegung zur Metaphysik der Sitte // Werke. Akademieausgabe, IV, 425).

Taip esmingai interpretuodamas filosofiją, Kantas, kurio kūryba yra paskutinio Vakarų metafizikos posūkio pradžia, žvelgia į tą sritį, kurią jis, remdamasis savo subjektyvistine pozicija, gali suvokti tik kaip subjektyvumą ir turi suvokti kaip savųjų įstatymų savistatą. Ir vis dėlto šis esmingas žvilgsnis į filosofijos paskirtį yra toks platus, kad duoda galimybę visiškai atmesti tokį filosofinio mąstymo pavergimą, kurio bejėgiškiausia išraiška yra siekimas filosofijai leisti egzistuoti tik kaip „kultūros išraiškai" (Špengleris) ir kaip žmogaus kūrybos puošmenai.

Tačiau ar filosofija savo pirmapradę paskirtį vykdo kaip „savųjų įstatymų šeimininkė", ar galbūt ji pati yra palaikoma tokios tiesos, kuri nulemia tai, kad jos įstatymai yra tikri įstatymai,— visa tai priklauso nuo to, ar tiesos esmė pakankamai pirmapradiškai atsiveria klausiančiam mąstymui.

Čia išskleista pastanga klausimą apie tiesos esmę išveda anapus įprastų ribų ir įprastos sąvokos ir skatina apmąstyti, ar tiesos esmės klausimas neturi būti visų pirma keliamas kaip esmės tiesos klausimas. Bet apmąstydama „esmės" sąvoką, filosofija mąsto būtį. Teiginio teisingumo vidinės galimybės suvedimas į egzistentiškąją būties išlaisvinimo laisvę kaip tos galimybės „pagrindą", o kartu užuomina apie šio pagrindo pradmenis, glūdinčius įslaptinime ir paklydime, turėtų parodyti tai, kad tiesos esmė yra ne tuščia „abstrakčios" visuotinybės bendrybė, bet slaptinga ir unikali „prasmės" to, ką mes vadiname būtimi, išslaptinimo istorija. Tuo tarpu nuo seno būtį mes esame įpratę apmąstyti tik kaip esinių visumą.

9. *Pastaba*

Klausimas apie tiesos esmę iškyla iš klausimo apie esmės tiesą. Tas klausimas esmę visų pirma interpre-

tuoja kaip kas-būtį *(quidditas)* ar realybę *(realitas)*, o tiesą — kaip tam tikrą pažinimo pobūdį. Esmės tiesos klausimas esmę interpretuoja pažodžiui ir šiuo žodžiu mąsto — vis dar pasilikdamas metafizinių vaizdinių srityje — būtį kaip vyraujantį būties ir esinio skirtumą. Tiesa reiškia švytintį puoselėjimą kaip pamatinį būties bruožą. Atsakymą į klausimą apie tiesos esmę duoda toks teiginys: *tiesos esmė yra esmės tiesa*. Po to, kas buvo paaiškinta, nesunku pastebėti, kad šiuo teiginiu nesiekiama tik pakeisti žodžių tvarką ir sukelti paradokso regimybę. Teiginio subjektas — jeigu šią fatališką gramatinę kategoriją apskritai dar galima vartoti — yra esmės tiesa. Švytintis puoselėjimas yra pažinimo ir esinio atitikimas, t. y. leidžia jam būti. Teiginys nėra dialektiškas. Jis apskritai nėra joks teiginys sakinio prasme. Atsakymas į klausimą apie tiesos esmę yra posūkio būties istorijoje sakmė. Kadangi būčiai priklauso švytintis puoselėjimas, ji pirmapradiškai reiškiasi įslaptinančio atsitraukimo šviesoje. Šios prošvaistės pavadinimas yra *alētheia*.

Paskaita „Apie tiesos esmę" jau pirminiame variante turėjo būti papildyta antrąja: „Apie esmės tiesą". Tai nepavyko dėl priežasčių, kurios dabar paaiškintos laiške „Apie humanizmą".

Lemtingas klausimas („Būtis ir laikas", 1927) apie būties, o ne tik apie esinio prasmę, t. y. („Būtis ir laikas", p. 151) apie jos projekto ertmę, t. y. apie jos atvertį, t. y. apie jos tiesą, sąmoningai lieka neišskleistas. Mąstymas tariamai laikosi metafizikos kelyje ir nepaisant to, žengdamas lemtingus žingsnius, nuo tiesos kaip teisingumo vedančius prie eg-zistentiškos laisvės, o nuo pastarosios — prie tiesos kaip įslaptinimo ir paklydimo, realizuoja klausimo pasikeitimą, įvedantį į metafizikos *įveiką*.

Šioje paskaitoje praktikuojamas mąstymas pasiekia pilnatvę esminėje patirtyje, kurios esmė ta, kad būties tiesos artumą istoriniam žmogui pirmąkart įgalina čiabūtis, kaip žmogaus galimybė. Ne tik atsisakoma (kaip jau buvo padaryta „Būtyje ir laike") bet kokios antropologijos ir bet kokio žmogaus kaip subjekto subjekty-

vumo ir ieškoma būties tiesos kaip naujos istorinės pozicijos pagrindo, bet ir pati paskaitos eiga orientuoja į mąstymą, turintį kitokį pagrindą (čia-būtį). Klausimo sklaida pati savaime išveda į kelią tokio mąstymo, kuris, užuot formavęs vaizdinius ir sąvokas, yra ryšio su būtimi pasikeitimo patirtis ir išbandymas.

KAS TAI YRA — FILOSOFIJA?

Keldami šį klausimą, mes paliečiame tokią temą, kuri yra labai plati, t. y. išsiplėtusi. Kadangi tema plati, ji lieka neapibrėžta. Kadangi ji neapibrėžta, šią temą mes galime gvildenti įvairiausiais požiūriais, vis paliesdami ką nors teisinga. Tačiau kadangi, gvildenant šią plačią temą, apžvelgiami visi galimi požiūriai, mums gresia pavojus, kad šis pokalbis gali likti nepakankamai sutelktas.

Todėl privalome pabandyti klausimą apibrėžti griežčiau. Taip suteiksime pokalbiui aiškią kryptį. Šitaip pokalbis bus išvestas į tam tikrą kelią. Aš sakau: į *tam tikrą* kelią. Tuo mes pripažįstame, kad šis kelias, žinoma, nėra vienintelis kelias. Negana to, turi likti atviras klausimas, ar tas kelias, kurį aš norėčiau toliau parodyti, iš tikrųjų yra tas kelias, kuris mums duoda galimybę iškelti klausimą ir į jį atsakyti.

Jeigu mes tariame, kad galime rasti kelią, kaip tiksliau apibrėžti klausimą, tada tuojau pat atsiranda rimtas kontrargumentas mūsų pokalbio temai. Jeigu klausiame: kas tai yra — filosofija? — tada kalbame *apie* filosofiją. Kai šitaip klausiame, mes akivaizdžiai liekame tam tikroje vietoje virš, t. y. už, filosofijos. Tačiau klausimo tikslas — įeiti į pačią filosofiją, joje laikytis ir elgtis pagal jos reikalavimus, t. y. „filosofuoti". Todėl mūsų pokalbio kelias ne tik privalo turėti aiškią kryptį, bet ši kryptis turi kartu duoti garantiją, kad mes judame filosofijos viduje, o ne už jos ir aplink ją.

Taigi mūsų pokalbio kelias turi būti toks ir turėti tokią kryptį, kad tai, kuo užsiima filosofija, paliestų ir

apimtų mus pačius, ir būtent mus pačius kaip mūsų esmę.

Tačiau ar taip filosofija nevirs afektacijos, afektų ir jausmų dalyku?

„Iš gražių jausmų daroma prasta literatūra". „*C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature*" *. Šie Andrė Žido žodžiai tinka ne tik literatūrai, jie dar labiau tinka filosofijai. Sakoma, kad jausmai yra kažkas iracionalu. Priešingai, filosofija ne tik yra kažkas racionalu, bet kartu ji yra tikra *Ratio* karalienė. Šitai teigdami, mes nejučiom šį tą pasakėme apie tai, kas yra filosofija. Skubotu atsakymu užbėgome už akių savo klausimui. Teiginį, kad filosofija yra *Ratio* sritis, kiekvienas laiko teisingu. Ir vis dėlto galbūt šis teiginys yra skubotas ir neapgalvotas atsakymas į klausimą: kas tai yra filosofija? Juk šiam atsakymui mes tuojau pat galime priešstatyti naują klausimą. Kas tai yra — *Ratio*, protas? Kur ir kokiu pagrindu nuspręsta, kas yra *Ratio*? Ar protas pats pasidarė filosofijos viešpačiu? Jeigu „taip", tai kokiu pagrindu? Jeigu „ne", iš kur ta jo užduotis ir tas jo vaidmuo? Jeigu tai, kas laikoma *Ratio*, pirmąkart buvo įtvirtinta filosofijos ir jos istorinėje sklaidoje, tada patarimas filosofiją iš anksto pateikti kaip *Ratio* padarinį nėra geras. Tačiau jeigu tik mes pradedame abejoti filosofijos kaip racionalios laikysenos apibrėžtimi, kartu tampa abejotina, ar filosofija priklauso iracionalumo sričiai. Juk tas, kuris nori filosofiją apibrėžti kaip iracionalų dalyką, racionalumą ima kaip apibrėžimo mastelį ir tai daro tuo būdu, kad jis kaip savaime suprantamą dalyką vėl priima tai, kas yra *Ratio*.

Jeigu, kita vertus, nurodysime galimybę, kad tai, su kuo susijusi filosofija, palyti mūsų žmogiškąją esmę, tada gali būti taip, kad šitokia afektacija neturi nieko bendra su tuo, ką įprasta vadinti afektais ir jausmais, trumpai tariant, su iracionalumu.

Remdamiesi tuo, kas pasakyta, kol kas galime konstatuoti tik vieną dalyką: jeigu rizikuojame pradėti po-

* *Gide A.* Dostoïewsky.— Paris, 1923.— P. 247.

kalbį, pavadintą „Kas tai yra — filosofija?", turime būti gerokai kruopštesni.

Pirmiausia pabandysime savo klausimą išvesti į aiškios krypties kelią, kad neklaidžiotume tarp atsitiktinių ir savivališkų vaizdinių apie filosofiją. Tačiau kaipgi mes galėtume surasti tokį kelią, kuriuo eidami galėtume savo klausimą apibrėžti kuo patikimiau?

Kelias, kurį dabar norėčiau parodyti, yra tiesiog šalia mūsų. Ir kaip tik todėl, kad jis yra arčiausiai, mes jį sunkiai surandame. Bet jeigu jau jį susiradome, tada juo ir einame, nors ir netvirtai jausdamiesi.

Mes klausiame: kas tai yra — filosofija? Žodį „filosofija" tarėme pakankamai dažnai. Bet jeigu dabar žodį „filosofija" vartotume ne kaip nuvalkiotą pavadinimą, jeigu įsiklausytume į žodžio „filosofija" pirminį skambesį, tada jis būtų toks: *philosophia.* Dabar žodis „filosofija" kalba graikiškai. Graikiškas žodis kaip *graikiškas* žodis yra tam tikras kelias. Viena vertus, šis kelias yra prieš mus, nes šis žodis mums byloja nuo seniausių laikų. Kita vertus, jis jau yra už mūsų, nes šį žodį mes jau turime kaip išgirstą ir išsakytą. Tuo būdu graikiškas žodis *philosophia* yra kelias, į kurį mes esame pakeliui. Tačiau šį kelią mes žinome labai neaiškiai, nors mes turime daug istorinių žinių apie graikų filosofiją ir galime jas gausinti.

Žodis *philosophia* mums sako, kad filosofija yra kažkas tokio, kas visų pirma nulemia graikiškąją egzistenciją. Ir ne tik tai,— be to, filosofija nulemia mūsų vakarietiškos europietiškos istorijos pamatinį bruožą. Dažnai girdimas šnekėjimas apie „vakarietišką europietišką filosofiją" iš tikrųjų yra tautologija. Kodėl? Kadangi „filosofija" iš esmės yra graikiška; „graikiška" čia reiškia: filosofija savo esme ir ištakomis yra toks dalykas, kuris — kad išsiskleistų — visų pirma pareikalavo graikiškojo prado ir tik jo.

Tačiau pirmapradė graikiškoji filosofijos esmė tuo pavidalu, kurį ji įgijo naujųjų amžių Europos epochoje, buvo valdoma ir kreipiama krikščionybės vaizdinių. Šių vaizdinių viešpatavimas perėjo iš viduramžių. Tačiau negalima teigti, kad dėl to filosofija tapo

krikščioniška, t. y. tikėjimo apreiškimo ir bažnyčios autoritetų išraiška. Teiginys „Savo esme filosofija yra graikiška" išreiškia ne ką kita kaip štai ką: Vakarai ir Europa — ir tik jie — savo giliausiu istoriniu vyksmu yra pirmapradiškai „filosofiški". Tai patvirtinta mokslų atsiradimo ir viešpatavimo. Kadangi jie kyla iš giliausio, t. y. filosofinio, Vakarų Europos istorinio vyksmo, šiandien jie yra pajėgūs specifiškai nulemti žmonijos istoriją visame žemės rutulyje.

Akimirką susimąstykime, ką reiškia, kad tam tikra pasaulinė žmogaus istorijos epocha apibūdinama kaip „atominė epocha". Mokslų atrasta ir išlaisvinta atominė energija įsivaizduojama kaip tokia jėga, kuri turi nulemti istorijos vyksmą. Mokslai, be jokios abejonės, nebūtų niekada atsiradę, jeigu iki jų nebūtų atsiradusi filosofija. Tačiau filosofija yra: *hē philosophia.* Šis graikiškas žodis mūsų pokalbį susieja su tam tikra istorine tradicija. Kadangi ši tradicija lieka unikali, kaip tik todėl ji yra ir vienareikšmė. Graikišku vardu *philosophia* pavadinta tradicija, kurią mums įvardija istorinis žodis *philosophia,* atveria kelią, kuriuo eidami mes klausiame: kas tai yra filosofija? Tradicija nepasmerkia mūsų praeitimi tapusių ir nebeatšaukiamų dalykų prievartai. Perdavimas, *délivrer,* yra išlaisvinimas, būtent kaip laisvas pokalbis su tuo, kas buvo. Pavadinimas „filosofija", jeigu šį žodį iš tikrųjų girdime ir apmąstome tai, kas išgirsta, mus ragina apmąstyti filosofijos graikiškosios kilmės istoriją. Žodis *philosophia* yra tarsi koks mūsų pačių istorijos gimimo dokumentas, galime pasakyti net taip: dabartinės pasaulinės istorinės epochos, vadinančios save atomine epocha, dokumentas. Todėl klausimą: kas tai yra — filosofija?— mes galime kelti tik tuo atveju, jeigu leidžiamės į pokalbį su graikų mąstymu.

Tačiau ne tik tai, *apie ką* klausiama — filosofija,— savo kilme yra graikiška, bet ir tai, *kaip* mes klausiame,— tai, kaip mes klausiame ir šiandien, yra graikiškos kilmės.

Mes klausiame: kas tai yra. . .? Graikiškai tai skamba taip: *ti estin.* Tačiau klausimas, kas yra kažkas, lie-

ka daugiareikšmis. Galime klausti: kas yra ten, tolumoje? Gauname atsakymą: medis. Atsakymo esmė ta, kad daiktui, kurio tiksliai nepažįstame, mes duodame pavadinimą.

Bet mes galime klausti toliau: kas yra tai, ką mes vadiname „medžiu"? Taip klausdami jau priartėjame prie graikiškojo *ti estin*. Tai toji klausimo forma, kurią išskleidė Sokratas, Platonas ir Aristotelis. Pvz., jie klausė: kas tai yra — grožis? Kas tai yra — pažinimas? Kas tai yra — gamta? Kas tai yra — judėjimas?

Tačiau dabar turime atkreipti dėmesį į tai, kad tik ką paminėtuose klausimuose ieškoma ne vien tikslesnio apibrėžimo, kas yra gamta, judėjimas, grožis, bet kartu yra paaiškinta, ką reiškia tas „kas", kokia prasme reikia suprasti tą *ti*. Tai, ką reiškia tas „kas", tas *quid est, to quid,* vadinama *quidditas,* kas-būtimi. Tuo tarpu skirtingose filosofijos epochose *quidditas* buvo apibrėžiama skirtingai. Štai, pvz., Platono filosofija yra tam tikra savita interpretacija to, ką reiškia tas *ti*. Būtent jis reiškia *idea*. Kad mes, klausdami apie tą *ti,* apie tą *quid,* turime galvoje „idėją", jokiu būdu nėra savaime suprantama. Aristotelis pateikia kitokį *ti* aiškinimą negu Platonas. Kitokį to *ti* aiškinimą duoda Kantas, dar kitokį Hėgelis. Tai, apie ką kaskart klausiama, *ti, quid,* tas perspektyvoje kiekvieną kart turi būti apibrėžta vis kitaip. Kiekvienu atveju galioja vienas dalykas: jeigu mes, orientuodamiesi į filosofiją, klausiame: kas tai yra? — tada mes keliame pirmapradiškai graikišką klausimą. Gerai įsidėmėkime tiek mūsų klausimo temą — „filosofiją", tiek ir tai, kaip klausiame: „kas tai yra...?" Abu dalykai yra graikiškos kilmės. Mes patys esame tos pačios kilmės netgi tada, kai net neištariame žodžio „filosofija". Kai tik klausimą: „kas tai yra — filosofija?" — ne tik ištariame, bet ir apmąstome jo prasmę, mes tarsi pašaukiami atsiverti tai kilmei, mes ją re-klamuojame ir esame jos re-klamuojami. [Šis klausimas: kas yra filosofija? — nėra toks klausimas, kuris nukreipia į save tam tikros rūšies pažinimą (filosofijos filosofiją). Šis klausimas nėra nei istoristinis klausimas, kuris verčia

domėtis tuo, kaip prasidėjo ir išsivystė tai, kas vadinama „filosofija". Šis klausimas yra istorinis, t. y. likimiškas klausimas. Maža to: jis nėra „koks nors", jis yra mūsų vakarietiškos europietiškos būties pagrindinis klausimas.]

Kai atsiveriame pilnutinei ir visuotinei klausimo: kas tai yra — filosofija? — prasmei, tada mūsų klausinėjimas dėl savo istorinės kilmės nukreipiamas į tam tikrą istorinę ateitį. Mes suradome tam tikrą kelią. Pats klausimas yra kelias. Nuo graikų būties jis veda prie mūsų, o gal ir toliau už mus. Mes esame — jeigu laikomės šio klausimo — pakeliui į aiškios krypties kelią. Tačiau tai dar neduoda garantijos, kad be niekur nieko esame pajėgūs tinkamai eiti šiuo keliu. Mes net negalime tuoj pat suvokti, kokioje šio kelio vietoje šiandien stovime. Nuo senų laikų įprasta klausimą, kas yra kas nors, apibūdinti kaip esmės klausimą. O esmės klausimas yra aiškus tik tada, kai tai, apie kieno esmę klausiama, yra susipainioję ir nebeaišku, kai kartu žmogaus ryšys su tuo, apie ką klausiama, yra susilpnėjęs ar net nutrauktas.

Mūsų pokalbio klausimas liečia filosofijos esmę. Jeigu šis klausimas atsiranda iš būtinumo ir nėra tik tariamas klausimas, skirtas vien tik pokalbiui, tada filosofija kaip filosofija mums turi būti tapusi problemiška. Ar taip yra iš tikrųjų? O jeigu taip, kokiu mastu filosofija mums yra tapusi problemiška? Akivaizdu, kad tai galime žinoti tik tuo atveju, jeigu jau esame įsismelkę į filosofiją. Tam yra būtina, kad iš pradžių žinotume, kas tai yra — filosofija. Taip labai keistai būsime įstumti į tam tikrą ratą. Atrodo, kad ir pati filosofija yra toks ratas. Tarus, kad mes tiesiogiai negalime iš šio rato išsivaduoti, mums vis dėlto leista į šį ratą įsižiūrėti. Kur turi būti nukreiptas mūsų žvilgsnis? Kryptį parodo graikiškas žodis *philosophia.*

Čia reikalinga principinė pastaba. Jeigu dabar ir vėliau įsiklausome į graikų kalbos žodžius, patenkame į ypatingą sritį. Pamažu pradedame suprasti, kad graikų kalba nėra kokia nors eilinė kalba kaip kad mums pažįstamos europietiškos kalbos. Graikų kalba, ir tik

ji, yra *logos*. Savo pokalbiuose turėtume į tai dar labiau įsigilinti. Pradžiai pakanka pažymėti, kad graikų kalboje tai, kas pasakyta tam tikru išskirtiniu būdu, kartu yra tai, apie ką pasakyta. Jeigu graikišką žodį mes girdime graikiškai, tada mes orientuojamės į jo *legein*, į jo tiesioginę atsklaidą. Tai, ką jis atskleidžia, yra tiesiog prieš mus. Graikiškai išgirsto žodžio dėka mes esame tiesiog prie paties prieš mus esančio dalyko, o ne tik prie žodžio reikšmės.

Graikišką žodį *philosophia* apima žodis *philosophos*. Šis žodis pirmapradiškai yra būdvardis, kaip *philargyros* — mylintis sidabrą, kaip *philotimos* — mylintis garbę. Spėjama, kad žodis *philosophos* buvo sukurtas Heraklito. Tai reiškia: Heraklitui dar neegzistuoja *philosophia*. Koks nors *anēr philosophos* nėra „filosofinis" žmogus. Graikiškas būdvardis *philosophos* reiškia visai ką kita negu būdvardžiai: filosofiškas, *philosophique*. *Anēr philosophos* yra *hos philei to sophon*, tas, kuris myli *sophon*; *philein*, mylėti, heraklitiška prasme čia reiškia: *homologein*, kalbėti taip, kaip kalba *Logos*, t. y. atitikti *Logos*. Šitoks atitikimas dera su *sophon*. Dermė yra *harmonia*. Tai, kad kokia nors esybė dera su kita, kad abi esybės pirmapradiškai dera viena prie kitos, kadangi jos viena kita disponuoja,— tokia *harmonia* yra heraklitiškai apmąstyto *philein*, mylėjimo išskirtinumas.

Anēr philosophos myli *sophon*. Ką šis žodis sako Heraklitui, išversti sunku. Tačiau mes jį galime paaiškinti remdamiesi paties Heraklito interpretacija. Pasak jo, *to sophon* reiškia štai ką: *Hen Panta* — „Viena (yra) Visa". „Visa" čia reiškia: *Panta ta onta*, visumą, esinių visetą. *Hen*, „viena", reiškia: vienas, vienintelis, visa vienijantis. Tačiau visa esinija yra vieninga būtyje. *Sophon* reiškia: visa esinija yra būtyje. Apibrėžčiau sakant: būtis *yra* esinys. Čia tas „yra" turi tranzityvinį pobūdį ir reiškia tą patį, ką ir „sutelktas". Būtis sutelkia esinį taip, kad jis yra esinys. Būtis yra santalka — *Logos* *.

---

* Plg. Vorträge und Aufsätze. — S. 207—229.

Visi esiniai yra būtyje. Girdėti tokį dalyką mūsų ausiai yra trivialu, jeigu ne įžeidžiama. Juk tuo, kad esinys priklauso būčiai, niekam nereikia rūpintis. Visiems žinoma: esinys yra tai, kas yra. Kas kita yra leista esiniui, jeigu ne tai: būti? Ir vis dėlto kaip tik tai, kad esinys lieka sutelktas būtyje, graikams — visų pirma jiems ir tik jiems — kėlė nuostabą. Esinys būtyje: graikams tai buvo nuostabiausia.

Tuo tarpu net patys graikai turėjo gelbėti ir saugoti šio nuostabiausio dalyko nuostabumą — nuo antpuolių sofistinio intelekto, kuris viskam turėjo parengęs visiems visai suprantamą paaiškinimą ir jį pardavinėjo. Nuostabiausio dalyko — esinio būtyje — gelbėjimas vyko tuo būdu, kad kai kas pasirinko kelią, vedantį šio nuostabiausio dalyko link. Tai buvo *sophon*. Dėl to jie tapdavo tokie, kurie *siekė sophon* ir, to siekdami, patys pažadindavo ir palaikydavo *sophon* ilgesį kituose žmonėse. Tas *philein to sophon*, toji jau minėta dermė su *sophon*, toji *harmonia*, šitaip tapdavo *orezis, sophon siekimu*. Šis *sophon* — esinys būtyje — dabar tampa tikrai ieškomu dalyku. Kadangi *philein* jau nebėra pirmapradė dermė su *sophon*, bet yra ypatingas *sophon* siekimas, *philein to sophon* tampa *„philosophia"*. Jos siekimas nulemiamas Eroto.

Toks siekiantis *sophon, Hen Panta,* esinio būties ieškojimas dabar apimamas klausimo: kas yra esinys, kiek jis yra? Mąstymas dabar pirmąkart tampa „filosofija". Heraklitas ir Parmenidas dar nebuvo jokie filosofai. Kodėl ne? Kadangi jie buvo didesnio masto mąstytojai. „Didesnis" čia reiškia ne kokio nors sugebėjimo apskaičiavimą, bet orientuoja į kitą mąstymo dimensiją. Heraklitas ir Parmenidas buvo „didesni" ta prasme, kad jie dar buvo dermėje su *Logos*, t. y. su *Hen Panta*. Žingsnis prie „filosofijos", parengtas sofistikos, pirmąkart buvo žengtas Sokrato ir Platono. Praėjus beveik dviem šimtmečiams po Heraklito šį žingsnį Aristotelis apibūdino tokiu teiginiu: *kai dē kai to palai te kai nyn kai aei zētumenon kai aei aporumenon, ti to on* (Met. Z 1, 1028 b2 sqq). Verčiama taip: „Taigi ir anksčiau, ir dabar, ir visada tai, kur eina (fi-

losofija) ir kur ji vis nesuranda kelio, yra (toks klausimas): kas yra esinys *(ti to on)?*"

Filosofija ieško to, kas yra esinys, kiek jis yra. Filosofija yra pakeliui į esinio būtį, t. y. į esinį jo būties požiūriu. Aristotelis tai paaiškina, kai jis įkandin minėto teiginio apie *ti to on* — kas yra esinys? — pateikia aiškinimą: *tuto esti tis hē usia;* verčiama: „Tai (būtent *ti to on*) reiškia: kas yra esinio esiniškumas?" Esinio būtis glūdi esiniškume. Tačiau pastarąjį — *usia* — Platonas apibrėžia kaip *idea,* o Aristotelis apibrėžia kaip *energeia.*

Šią akimirką dar nėra būtina paaiškinti tiksliau, kaip Aristotelis supranta *energeia* ir kokiu mastu *usia* galima apibrėžti remiantis *energeia.* Dabar yra svarbu tik, kad atkreiptume dėmesį į tai, kaip Aristotelis apibrėžia filosofijos esmę. Pirmoje „Metafizikos" knygoje (Met. A 2, 982 b 9 sq) jis sako štai ką: filosofija yra *epistēmē tōn prōtōn archōn kai aitiōn theōrētikē* (mokslas, tyrinėjantis pirmuosius pradus ir priežastis). *Epistēmē* mielai verčiama „mokslas". Tai klaidinga, nes pernelyg lengvai leidžiama vyrauti moderniajam „mokslo" vaizdiniui. *Epistēmē* vertimas žodžiu „mokslas" yra klaidingas ir tada, kai „mokslą" suprantame filosofine prasme, kurią turėjo galvoje Fichtė, Šelingas ir Hėgelis. Žodis *epistēmē* išvedamas iš dalyvio *epistamenos.* Taip vadinamas žmogus, kiek jis yra kur nors kompetentingas ir įgudęs (kompetentingumas *appartenance* prasme). Filosofija yra *epistēmē tis,* rūšis tam tikros kompetencijos, *theōrētikē,* kuri sugeba *theōrein,* t. y. žvelgti į kažką, ir tai, į ką ji žvelgia, pamatyti ir įsižiūrėti. Todėl filosofija yra *epistēmē theōrētikē.* Tačiau kas yra tai, ką ji atveria savo žvilgsniui?

Tai pasako Aristotelis, kalbėdamas apie *prōtai archai kai aitiai.* Įprasta versti: „pirminiai principai ir priežastys" — t. y. esinio. Taigi pirminiai principai ir priežastys sudaro esinio būtį. Praėjus pustrečio tūkstančio metų, pats laikas apmąstyti tai, ką esinio būtis turi bendra su tokiais dalykais kaip „principas" ir „priežastis".

Kaip apmąstoma būtis, kad tokie dalykai kaip „principas" ir „priežastis" laikomi tinkamais apibūdinti ir apimti esinio esančiąją būtį?

Tačiau dabar atkreipsime dėmesį į kitką. Pateiktas Aristotelio teiginys mums sako, kokia kryptimi juda tai, kas nuo Platono laikų vadinama „filosofija". Teiginys informuoja apie tai, kas tai yra — filosofija. Filosofija yra tam tikras kompetentingumas, įgalinantis pamatyti esinį ir būtent pamatyti tuo požiūriu, *kas* jis *yra*, kiek jis yra esinys.

Į klausimą, kuris mūsų pokalbiui suteikė vaisingą nerimą ir judrumą ir kuris turi nurodyti pokalbio kryptį, į klausimą: kas yra filosofija? — jau atsakė Aristotelis. Vadinasi, mūsų pokalbis toliau nebereikalingas. Jis pasibaigė dar neprasidėjęs. Tuojau pat bus paprieštarauta, kad Aristotelio teiginys apie tai, kas yra filosofija, jokiu būdu negali būti vienintelis atsakymas į mūsų klausimą. Geriausiu atveju tai yra *vienas* atsakymas tarp daugelio kitų. Tiesa, remiantis aristoteliškąja filosofijos samprata, galima suprasti ir interpretuoti tiek ikiaristoteliškąjį ir ikiplatoniškąjį mąstymą, tiek ir poaristotelinę filosofiją. Kartu lengva parodyti, kad pati filosofija ir tai, kaip ji suprato savąją esmę, per du tūkstantmečius įvairiapusiškai keitėsi. Kas norėtų tai neigti? Kartu mes negalime išleisti iš akių, kad filosofija nuo Aristotelio iki Nyčės kaip tik kinta, tačiau, nors ir kisdama, išlieka ta pati. Juk šitie pokyčiai yra tapatumo ir giminiškumo laidas.

Šitai sakydami, jokiu būdu neteigiame, kad aristotelinis filosofijos apibrėžimas yra absoliutus. Net graikų minties istorijoje jis išreiškia tik tam tikrą graikų mąstymo ir jo siekimų interpretaciją. Aristotelinio filosofijos apibūdinimo jokiu būdu negalima taikyti Heraklito ir Parmenido mąstymui,— bet, žinoma, aristotelinis filosofijos apibrėžimas yra ankstyvojo mąstymo ir jo pabaigos laisvas padarinys. Aš sakau: laisvas padarinys, nes jokiu būdu negalima įrodyti, kad atskiros filosofinės sistemos ir filosofinės epochos atsiranda viena iš kitos kaip būtinos dialektinio proceso grandys.

 Ką visi tie aptarti dalykai duoda mums, aptarinė-

jantiems klausimą: kas tai yra filosofija? — ir dedantiems pastangas jį interpretuoti? Visų pirma aiškėja viena — negalime laikytis tik Aristotelio apibrėžimo. Kita vertus, privalome paisyti ankstesnių ir vėlesnių filosofijos apibrėžimų. O tada? Tada, remdamiesi tam tikra lyginamąja abstrakcija, galėsime išryškinti tai, kas yra bendra visiems apibrėžimams. O tada? Tada turėsime tuščią formulę, kuri tinka bet kokiai filosofijai. O tada? Tada nutolsime nuo atsakymo į mūsų klausimą tiek, kiek tai įmanoma. Kodėl taip atsitinka? Kadangi, remdamiesi tik ką paminėtu metodu, mes tik kolekcionuojame gatavus apibrėžimus ir ištirpdome juos abstrakčioje formulėje. Visa tai iš tikrųjų galima padaryti didžiai mokslingai ir remiantis teisingais duomenimis. Tačiau tuo atveju mums nėra nė mažiausio reikalo įsigilinti į filosofiją taip, kad būtų apmąstyta filosofijos esmė. Eidami šiuo keliu, mes sukauptume daug nuodugnių žinių apie tai, kaip buvo įsivaizduojama filosofija savo istorinėje sklaidoje. Tačiau eidami tuo keliu, mes niekada negautume tikro, t. y. teisėto, atsakymo į klausimą: kas tai yra filosofija? Šis atsakymas gali būti tik filosofinis atsakymas, t. y. toks atsakymas, kuris kaip at-sakymas jau pats savaime filosofuoja. Tačiau kaipgi mes turėtume suprasti šį teiginį? Kaip koks nors atsakymas — ir būtent kiek jis yra at-sakymas — gali filosofuoti? Aš pabandysiu tai preliminariai paaiškinti remdamasis tam tikromis nuorodomis. Tai, kas turima galvoje, bus nuolatinė mūsų pokalbio paskata. Tai net leis pasitikrinti, ar pokalbis gali tapti iš tikrųjų filosofinis. Juk tai nuo mūsų visiškai nepriklauso.

Kada atsakymas į klausimą, kas tai yra filosofija, yra filosofinis? Kada mes filosofuojame? Akivaizdu, tik tada, kai mes kalbamės su filosofais. Tam reikia, kad mes su jais aptartume tai, apie ką kalba jie patys. Šitoks abipusis aptarimas to, kas visą laiką iš tikrųjų rūpi filosofui, yra kalbėjimas, *legein* kaip *dialegesthai,* kalbėjimas kaip dialogas. Ar dialogas būtinai yra dialektika ir kada taip yra, tai mums nerūpi.

Viena yra išsiaiškinti ir aprašyti filosofų nuomones.

Visai kas kita yra su jais aptarti tai, ką jie sako, t. y. tai, apie ką jie sako.

Taigi tarkime, kad filosofai paklausiami esinio būties taip, kad jie priversti sakyti, kas yra esinys tiek, kiek jis yra. Tada būtų paklaustas ir mūsų pokalbis su filosofais apie esinio būtį. Tada ir mes patys mąstydami privalome pasitikti tai, prie ko artėja filosofija. Mūsų šneka turi ati-tikti tai, kas paklausia filosofus. Jeigu mums pavyktų toks ati-tikimas, tada tikrų tikriausiai at-sakytume į klausimą: kas tai yra filosofija? Vokiškas žodis „atsakyti" iš tikrųjų reiškia tą patį, ką ir žodis „ati-tikti". Atsakymas į mūsų klausimą nėra teiginys, kuris į šį klausimą atsako konstatuodamas tai, kas paprastai siejama su „filosofijos" sąvoka. Atsakymas nėra joks atsakantis teiginys *(n'est pas une réponse)*; priešingai, atsakymas yra ati-tikimas *(la correspondance)*, kuris atitinka esinio būtį. Tačiau kartu mes norėtume žinoti, kas būdinga atsakymui kaip atitikimui. Bet pirmiausia viskas priklauso nuo to, ar mes patenkame į kokį nors atitikimą prieš sukurdami jo teorinį modelį.

Atsakymas į klausimą: kas tai yra filosofija? — reikalauja, kad mes atitiktume tai, ko siekia filosofija. O tai yra: esinio būtis. Būdami tokiame atitikime, iš pat pradžių girdime tai, ką filosofija mums jau ištarė; girdime *filosofiją*, t. y. graikiškai suprastą *philosophia*. Todėl į atitikimą, t. y. į mūsų ieškomą atsakymą, patenkame tik tada, kai nuolat kalbamės su tuo, į ką mus nukreipia (t. y. išlaisvina) filosofijos tradicija. Atsakymą į klausimą, kas yra filosofija, randame ne istoriškai kolekcionuodami filosofijos apibrėžimus, o kalbėdamiesi su tuo, kas mums atsivėrė kaip esinio būtis.

Šis kelias prie atsakymo į mūsų klausimą nenutraukia ryšių su istorija, neneigia istorijos, bet yra istorinio palikimo įsisavinimas ir pertvarka. Toks įsisavinimas vadinamas „destrukcija". Šio žodžio prasmė aiškiai apibrėžta „Būtyje ir laike" (§ 6). Įvykdyti destrukciją reiškia ne sugriauti, o tik išardyti, įveikti ir pašalinti tikistoristinius teiginius apie filosofijos istoriją. Įvykdyti destrukciją reiškia: įsiklausyti į tai, kas į mus prabyla

iš tradicijos, į esinio būtį. Išgirsdami šį bylojimą, mes patenkame į atitikimą.

Tačiau tai sakant mus apima abejonė. Jos esmė tokia: ar privalome stengtis dar tik patekti į atitikimą esinio būčiai? Ar mes, žmonės, jau nesame tokiame atitikime, ir ne tik *de facto*, bet dėl mūsų esmės? Ar šis atitikimas nėra mūsų esmės pamatinis bruožas?

Šitaip yra iš tikrųjų. Bet jeigu taip yra, tada jau negalėtume sakyti, kad dar tik privalome patekti į atitikimą. Ir vis dėlto mes tai sakome pamatuotai. Juk nors visada ir visur esame atitikime esinio būčiai, tačiau retai paisome būties bylojimo. Tiesa, kad atitikimas esinio būčiai yra mūsų nuolatinis prieglobstis. Tačiau tik retkarčiais jis mums tampa autentiškai įsisavintu ir išsiskleidžiančiu santykiu. Tik kada šitai įvyksta, mes pradedame atitikti tai, kas rūpi filosofijai, ieškančiai esinio būties. Esinio būties atitikimas yra filosofija; tačiau ji yra tokia tada ir tik tada, kai atitikimas realizuojasi autentiškai, kai jis taip išsiskleidžia ir šią išsklaidą artikuliuoja. Šis atitikimas įvyksta įvairiai, nelygu ar būtis prabyla, ar šis bylojimas yra išgirstamas, ar ne, ar tai, kas išgirsta, yra pasakoma, ar nutylima. Mūsų pokalbis gali duoti dingsčių apie tai pamąstyti.

Dabar aš siekiu tik vieno: ištarti pirmuosius šio pokalbio žodžius. Tai, kas išdėstyta, aš norėčiau kreipti taip, kad mes prisiliestume prie Andrė Žido ištartų žodžių apie „gražius jausmus" turinio. *Philosophia* yra autentiškai realizuotas atitikimas, bylojantis tik tiek, kiek jis orientuotas į esinio būties bylojimą. Ati-tikimas įsiklauso į šio bylojimo balsą. Kas į mus prabyla kaip būties balsas, api-brėžia mūsų atitikimą. „Atitikti" tada reiškia: būti api-brėžtam, *être disposé,* t. y. būti apibrėžtam esinio būties. *Dis-posé* čia turi būti suprastas pažodžiui: tai, kas iš-skleista, apšviesta ir tuo būdu perkelta į ryšį su tuo, kas yra. Esinys pats savaime apibrėžia šneką taip, kad sakymas taikosi *(accorder)* į esinio būtį. Atitikimas visada ir būtinai, o ne retkarčiais ir atsitiktinai yra nuteiktas. Jis yra nuotaikingas. Ir tik

dėl nusiteikimo (*disposition*) atitikimo sakmė tampa tiksli ir api-brėžta.

Nu-teiktas ir api-brėžtas atitikimas esmingai apimtas tam tikros nuotaikos. Dėl jos mūsų santykis visada yra vienaip ar kitaip niuansuotas (gefügt). Taip suprasta nuotaika nėra kokia nors atsitiktinai išnyrančių jausmų muzika, kuri tik palydi atitikimą. Jeigu apibūdiname filosofiją kaip nuotaikingą atitikimą, tai jokiu būdu nesiekiame mąstymo ištirpdyti atsitiktinių jausminių būsenų kaitoje ir svyravime. Priešingai, siekiame parodyti, kad bet koks sakmės tikslumas grindžiamas atitikimo dispozicija. Aš pabrėžiu: atitikimo, *correspondance,* orientuoto į bylojimą.

Bet visų pirma nuoroda į esmingą atitikimo nuteiktumą nėra dabarties išradimas. Dar graikų mąstytojai Platonas ir Aristotelis atkreipė dėmesį į tai, kad filosofija ir filosofavimas priklauso tai žmogaus dimensijai, kurią mes vadiname nuotaika (nuteiktumo ir apibrėžtumo prasme).

Platonas sako (Teaitetas, 155d): *mala gar philosophu tuto to pathos, to thaumazein. U gar allē archē philosophias hē autē.* „Labai jau dera filosofui šitas *pathos* — nuostaba; ir nėra kito galingesnio filosofijos šaltinio kaip šis".

Nuostaba kaip *pathos* yra filosofijos *archē.* Graikišką žodį *archē* privalome suprasti orientuodamiesi į jo pilnatvišką prasmę. Jis įvardija tai, iš kur kažkas iškyla. Tačiau šis „iš kur", kai jis iškyla, nėra apleidžiamas; priešingai, *archē* tampa tuo, ką išreiškia veiksmažodis *archein,* t. y. tuo, kas viešpatauja. Nuostabos *pathos* nėra tokia paprasta filosofijos pradžia kaip, pvz., rankų nusiplovimas, kuriuo chirurgas pradeda operaciją. Nuostaba palaiko ir persmelkia filosofiją.

Aristotelis sako tą patį (Met. A 2, 982b 12 sq): *dia gar to thaumazein oi anthrōpoi kai nyn kai to prōton ērzanto philosophein".* „Kaip tik per nuostabą žmonės patenka į viešpataujantį filosofavimo pradą, tiek dabar, tiek ir iš pradžių" (patenka ten, iš kur fi-

losofavimas iškyla ir kas apskritai nulemia filosofavimo vyksmą).

Mąstytume labai paviršutiniškai ir negraikiškai, jeigu manytume Platoną ir Aristotelį konstatuojant, jog nuostaba esanti filosofavimo priežastis. Jei jie taip manytų, tai reikštų: kartą žmonės buvo nustebinti esinio, t. y. to, kad jis yra ir kas jis yra. Pastūmėti šios nuostabos, jie pradėjo filosofuoti. Kai tik filosofija atsirado, nuostaba kaip postūmis tapo nebereikalinga ir todėl išnyko. Ji galėjo išnykti, nes buvo tik postūmis. Tačiau nuostaba yra *archē*, ji lydi kiekvieną filosofijos žingsnį. Nuostaba yra *pathos*. *Pathos* mes paprastai verčiame žodžiais *passion*, aistra, jausmų antplūdis. Tačiau *pathos* siejasi su *paschein*, kentėti, iškęsti, pakelti, išnešioti, būti nešamam, leistis būti kieno nors nu-teiktam. Kaip ir visada tokiais atvejais rizikuojame, *pathos* versdami „nuotaika", turėdami galvoje nuteiktumą ir apibrėžtumą. Tačiau privalome rizikuoti versti kaip tik taip, nes tik toks vertimas mums neleidžia *pathos* įsivaizduoti psichologiškai, modernizuota prasme. Tik kai *pathos* suprantame kaip nuotaiką (*dis-position*), galime tiksliau apibūdinti ir *thaumazein,* nuostabą. Būdami nuostaboje, mes laikomės prie savęs (*être en arrêt*). Mes tarsi atsitraukiame nuo esinio — nuo to, kad jis yra toks, o ne kitoks. Be to, nuostaba netraktuojama kaip atsitraukimas nuo esinio būties; kaip toks atsitraukimas ir laikymasis prie savęs, ji kartu yra atsidavimas tam, nuo ko atsitraukiama, tarsi koks susisaistymas su tuo. Taigi nuostaba yra dis-pozicija, per kurią ir kuriai atsiveria esinio būtis. Nuostaba yra nuotaika, kurios apimti graikų filosofai puoselėjo atitikimą esinio būčiai.

Visai kitokia yra nuotaika, lėmusi mąstymą, naujai kėlusį tradicinį klausimą, kas yra esinys, kiek jis yra, ir davusi pradžią naujai filosofijos epochai. Savo meditacijose Dekartas visų pirma klausia ne *ti to on* — ne: kas yra esinys, kiek jis yra? Dekartas klausia: koks yra tas esinys, kuris kaip *ens certum* yra tikrasis esinys? Be to, Dekartas remiasi pasikeitusio *certitudo* esme. Juk viduramžiais *certitudo* yra ne tikrumas, o

stabilus esinio apsiribojimas tuo, kas jis yra. Čia *certitudo* dar reiškia tą patį, ką ir *essentia*. Priešingai, Dekartas tai, kas *yra* iš tikrųjų, matuoja kitaip. Toji nuotaika, kurioje atsiranda nusiteikimas atsiverti *ens certum*, t. y. tikrajam esiniui, yra abejonė. *Certitudo* taip įtvirtina *ens qua ens*, kad jis, pagrįstas *cogito (ergo) sum* neabejotinumu, atiduodamas žmogaus *ego*. Dėl to *ego* tampa išskirtiniu *subiectum*, ir taip žmogaus esmė pirmąkart įžengia į egocentrinio subjektyvumo sritį. Nukreiptas į šį *certitudo*, Dekarto teiginys įgyja *clare et distincte percipere* apibrėžtumą. Abejonės nuotaika yra pozityvi orientacija į tikrumą. Nuo šiol tikrumas tampa pavyzdine tiesos forma. Pasitikėjimo bet kuriuo metu pasiekiamu absoliučiu pažinimo tikrumu nuotaika lieka *pathos*, taigi naujųjų amžių filosofijos *archē*.

Tačiau kur glūdi naujųjų amžių filosofijos *telos*, užbaigtumas, jeigu mes galime apie jį kalbėti? Ar ši pabaiga nulemta kitokios nuotaikos? Kur mes galėtume ieškoti naujųjų amžių filosofijos užbaigtumo? Hėgelio, o gal tik vėlyvojo Šelingo filosofijoje? O kaipgi Marksas ir Nyčė? Ar jie jau nukrypsta nuo naujųjų amžių filosofijos kelio? Jeigu ne, kaip galima apibrėžti jų poziciją?

Gali pasirodyti, kad mes keliame tik istoristinius klausimus. Bet iš tikrųjų mes apmąstome būsimąją filosofijos esmę. Mes bandome įsiklausyti į būties balsą. Į kokią nuotaiką ji atveda dabarties mąstymą? Vargu ar į šį klausimą galima atsakyti vienareikšmiškai. Galima spėti, kad vyrauja tam tikra pamatinė nuotaika. Tačiau ji vis dar lieka mums paslaptinga. Tai būtų nuoroda į tai, kad mūsų šiandienykštis mąstymas dar nesurado savo tiesaus kelio. Mes aptinkame tik vienas skirtingas mąstymo nuotaikas. Iš vienos pusės — abejonė ir neviltis, iš kitos — aklas nepatikrintų principų fanatizmas, nukreipti vienas prieš kitą. Baimė ir siaubas susipynę su viltimi ir tikėjimu. Dažnai atrodo, kad į rezonierišką objektyvaciją ir kalkuliaciją orientuotas mąstymas neturi jokios nuotaikos. Tačiau tiek šalta-

kraujiška kalkuliacija, tiek proziškas blaivus planavimas yra tam tikro nusiteikimo rodikliai. Ir ne tik tai,— net toks protas, kuris lenkiasi bet kokio aistrų poveikio, kaip protas yra nusiteikęs pasitikėti savo principų ir taisyklių loginiu-matematiniu akivaizdumu.

Autentiškai įsisavintas ir išskleidžiantis atitikimas, atsiliepiantis esinio būties bylojimui, yra filosofija. Kas gi tai yra — filosofija, mes išmokstame žinoti ir suprasti tik tada, kai patiriame, kaip, kokiu būdu filosofija yra. Ji yra atitikimo, nusiteikiančio įsiklausyti į esinio būties balsą, būdas.

Šitoks ati-tikimas yra tam tikras kalbėjimas. Jis tarnauja *kalbai*. Ką tai reiškia, mums šiandien suprasti sunku; juk įprastas kalbos vaizdinys patyrė keistų permainų. Dėl jų kalba pasirodo kaip išraiškos instrumentas. Todėl manoma esant teisingiau sakyti: kalba tarnauja mąstymui, užuot sakius: mąstymas kaip atitikimas tarnauja kalbai. Tačiau visų pirma šiandienykštis kalbos supratimas yra neišmatuojamai nutolęs nuo graikiškojo kalbos patyrimo. Juk graikams kalbos esmė atsivėrė kaip *logos*. Bet ką gi reiškia *logos* ir *legein*? Tik šiandien, įvairiai interpretuodami *logos*, pamažu pradedame įžvelgti jo pirmapradę graikiškąją esmę. Žinoma, mes negalime nei sugrįžti prie tokios kalbos esmės, nei paprasčiausiai jos perimti. Priešingai, mes privalome užmegzti pokalbį su graikiškąja kalbos kaip *logos* patirtimi. Kodėl? Kadangi nepakankamai apmąstydami kalbą, mes niekada iš tikrųjų nežinosime, kas yra filosofija kaip minėtas ati-tikimas ir kaip ypatingas sakmės būdas.

Na, ir kadangi poezija — jeigu mes ją lyginsime su mąstymu — tarnauja kalbai visai kitaip, ypatingai, mūsų pokalbis, apmąstantis filosofiją, neišvengiamai privers išsiaiškinti mąstymo ir poezijos santykį. Tarp jų, mąstymo ir poezijos, egzistuoja paslaptinga giminystė, nes abu, tarnaudami kalbai, eikvojasi kalbos labui ir jai atsiduoda. Tačiau kartu tarp jų egzistuoja praraja, nes jie „gyvena vienas nuo kito tolimiausiuose kalnuose".

Dabar būtų galima pagrįstai reikalauti, kad mūsų pokalbis apsiribotų klausimu apie filosofiją. Toks apsiribojimas būtų galimas ir net būtinas tik tada, kai kalbantis turėtų paaiškinti, kad filosofija nėra tokia, kokią ją išsiaiškinome esant: atitikimas, išsakantis esinio būties bylojimą.

Kitais žodžiais: mūsų pokalbis nesiekia išplėtoti tam tikros aiškios programos. Tačiau juo stengtasi visus jame dalyvaujančius parengti susitelkimui, kurį pasiekę mes užkalbinami to, ką vadiname esinio būtimi. Ją įvardydami, mes mąstome apie tai, ką sakė dar Aristotelis: „Esanti būtis pasirodo įvairiai" * (*To on legetai pollachōs*).

* Plg. Sein und Zeit, § 7 B.

TAPATYBĖS TEZĖ

Pasak žinomos formulės, tapatybės tezė skamba taip: A = A. Ši tezė laikoma aukščiausiu mąstymo principu. Pabandykime ją šiek tiek apmąstyti. Juk, remdamiesi šia teze, mes norėtume sužinoti, kas yra tapatybė.

Kai tokio dalyko angažuotas mąstymas jį nagrinėja, gali atsitikti, kad tai atlikdamas jis keičiasi. Todėl toliau patartina labiau paisyti kelio ir mažiau — turinio. Laikytis tik turinio mums neleidžia net pranešimo sklaida.

Ką išreiškia formulė A = A, kuria bandoma išreikšti tapatybės tezę? Ši formulė nusako A ir A lygybę. Kokia nors lygtis apima mažiausiai du narius. Koks nors A prilyginamas kokiam nors kitam. Ar tapatybės teze norima išreikšti kaip tik tai? Akivaizdu, kad ne. Tapatumas, lotyniškai *idem*, graikiškai vadinasi *to auto*. Išverstas į mūsų, vokiečių, kalbą *to auto* reiškia „tas pats". Kai kas nors visą laiką sako tą patį — pvz., augalas yra augalas,— jis kalba tautologiškai. Kad kas nors galėtų būti tas pats, visai pakanka vieno. Dvejybė — kaip lygtyje — nereikalinga.

Formulė A = A byloja apie lygybę. A ji ištaria ne kaip tą patį. Taigi ši žinoma tapatybės tezės formulė kaip tik užmaskuoja tai, ką norima pasakyti šia teze: A yra A, t. y. kiekvienas A pats yra tas pats.

Taip aprašinėjant tapatumą, suskamba senas žodis, kuriuo Platonas išreiškia tapatumą, žodis, nurodantis dar senesnį žodį. Dialoge „Sofistas" 254 d Platonas kalba apie *stasis* ir *kinēsis*, apie rimtį ir permainą. Toje vietoje į ateivio lūpas Platonas įdeda tokius žo-

džius: *ukun autōn hekaston toin men dyoin heteron estin, auto d'heautō tauton.* „Taigi kiekvienas iš abiejų yra kitoks, tačiau pats sau tas pats". Platonas sako ne tik: *hekaston auto tauton* — „kiekvienas sau tas pats", bet ir: *hekaston heautō tauton* — „kiekvienas pats sau yra tas pats".

Heautō naudininkas reiškia: kiekvienas kaip pats yra atiduotas sau pačiam, kiekvienas pats yra tas pats — būtent pats su savimi. Mūsų, vokiečių, kalba, panašiai kaip graikų, pasižymi pranašumu tapatumą išreikšti tuo pačiu žodžiu, tačiau skirtingomis jo formomis.

Taigi tikslesnė tapatybės tezės A=A formulė sako ne tik tai, kad kiekvienas A yra tapatus sau. Tapatume glūdi „su" kaip santykis, taigi tam tikras intarpas, ryšys, sintezė: susivienijimas į vienybę. Todėl atsitinka taip, kad tapatybė vakarietiško mąstymo istorijoje reiškiasi vienybės pavidalu. Tačiau ši vienybė jokiu būdu nėra lėkšta tuštuma to, kas savaime nesantykiška — kas sustingsta kaip tam tikra monotonija. Tačiau kol tapatybėje vyraujantis ir jau ankstyvaisiais laikais nuskambantis to paties santykis su savimi ryžtingai ir apibrėžtai pasireiškė kaip toks intarpas, kol buvo surastas prieglobstis šiam intarpo reiškimuisi per tapatybę, vakarietiškajam mąstymui prireikė virš dviejų tūkstantmečių. Juk tik spekuliatyvinio idealizmo filosofija, parengta Leibnico ir Kanto ir išskleista Fichtės, Šelingo bei Hėgelio, pirmąkart pastato prieglobstį savaime sintetinei tapatybės esmei. Šito čia negalima parodyti. Reikia suprasti tik viena: nuo spekuliatyvinio idealizmo laikų mąstymui nebeleidžiama tapatybės vienybę pateikti kaip grynąją monotoniją ir nebematyti vienybėje vyraujančio intarpo. Ten, kur taip atsitinka, tapatybė pateikiama tik abstrakčiai.

Bet ir patobulintoje formulėje „A yra A" atsiskleidžia tik abstrakti tapatybė. Ar ji išnyksta? Ar tapatybės tezė pasako ką apie tapatybę? Ne, bent jau tiesiogiai. Priešingai, ši tezė jau suponuoja, kas yra tapatybė ir kam ji priklauso. Kaip mes galime sužinoti apie šią prielaidą? Tapatybės tezė mums ją atskleidžia,

jeigu mes rūpestingai įsiklausome į joje vyraujantį toną, jį apmąstome, užuot lengvabūdiškai kartoję formulę „A yra A". Iš tikrųjų ji skamba taip: A *yra* A. Ką mes girdime? Šituo *yra* tezė pasako, kokiu būdu yra bet koks esinys, būtent— jis pats yra tapatus sau pačiam. Tapatybės tezė kalba apie esinio būtį. Kaip mąstymo principas, tezė galioja tik tiek, kiek kiekvienam esiniui kaip tokiam būdinga tapatybė, vienybė su savimi. Ką pasako tapatybės tezė, kai įsiklausoma į vyraujantį jos toną, yra kaip tik tai, ką apmąsto visas vakarietiškas europietiškas mąstymas, būtent kad tapatybės vienybė yra pamatinis esinio būties bruožas. Visur, kur tik mes sueiname į santykį su esiniu, mes jau esame angažuojami tapatybės. Jeigu nebūtų šio angažavimo, tada esinys niekada negalėtų pasireikšti savo būtimi. Dėl to nebūtų ir jokio mokslo. Juk jeigu jums iš anksto kaip nors nebūtų laiduotas mūsų objekto tapatumas, mokslas negalėtų būti tuo, kas jis yra. Šio laidavimo dėka tyrinėjimas užsitikrina galimybę dirbti. Tačiau vyraujantis mokslų objekto tapatybės vaizdinys neduoda jokios apčiuopiamos naudos. Tai reikštų, kad mokslinio pažinimo rezultatyvumas ir vaisingumas visur grindžiami kažkuo nenaudingu. Objekto tapatybės reikalavimas *byloja* nepriklausomai nuo to, ar mokslai šį reikalavimą girdi, ar ne, ar jie šį bylojimą paleidžia vėjais, ar leidžiasi jo sugriaunami.

Tapatybės reikalavimas byloja iš esinio būties. Tačiau ten, kur vakarietiškame mąstyme anksčiausiai ir autentiškai prabyla esinio būtis, būtent Parmenido filosofijoje, ten *to auto* tapatumas byloja beveik perdėtai. Viena Parmenido tezė skelbia: *To gar auto noein estin te kai einai.* — „Tas pats yra būtent suvokimas (mąstymas) kaip ir būtis".

Čia skirtingi dalykai, mąstymas ir būtis, mąstomi kaip tas pats. Ką tai reiškia? Kažką visai kita, palyginti su tuo, ką mes žinome kaip metafizikos mokslą, pasak kurio tapatybė priklauso būčiai. Parmenidas sako: būtis glūdi tam tikroje tapatybėje. Ką čia reiškia tapatybė? Ką Parmenido tezėje sako žodis *to auto*,

tas pats? Į šį klausimą Parmenidas mums neduoda jokio atsakymo. Jis pastato mus prieš mįslę, kurios mes negalime nematyti. Mes turime pripažinti: mąstymo apyaušryje toli gražu dar neišreikšta tapatybės teze byloja pati tapatybė, ir byloja kaip tik tokiu posakiu, kuris teigia: mąstymas ir būtis glūdi tame pačiame ir priklauso tam pačiam.

Nepastebėdami dabar mes jau interpretuojame *to auto*, tą patį. Tapatumą aiškiname kaip priklausomybę. Kyla pagunda šią priklausomybę įsivaizduoti kaip vėliau apmąstytą ir visuotinai pripažintą tapatybę. Kas galėtų mums sutrukdyti? Niekas kita, kaip pati tezė, kurią perskaitėme Parmenido tekste. Juk jis sako kažką kita, būtent: būtis — kartu su mąstymu — priklauso tam pačiam. Būtis — tapatybės požiūriu — apibrėžiama kaip šios tapatybės bruožas. Priešingai, vėliau metafiziškai apmąstyta tapatybė pateikiama kaip būties bruožas. Vadinasi, remdamiesi šia metafiziškai suvokta tapatybe, mes negalime apibrėžti tos tapatybės, apie kurią kalba Parmenidas.

Mąstymo ir būties tapatumas, bylojantis iš Parmenido tezės, siekia toliau nei metafiziškai, t. y. kaip būties bruožas, apibrėžta tapatybė.

Pamatinis žodis Parmenido tezėje *to auto*, tas pats, lieka neaiškus. Palikime jį neaiškų. Tačiau kartu leiskime tezei, kurios pradžioje jis yra, duoti mums tam tikrą užuominą.

Bet dabar mąstymo ir būties tapatumą mes jau suvokėme kaip abiejų priklausomybę. Tai buvo skubotas, nors galbūt ir neišvengiamas žingsnis. Mes privalome tokio skubumo atsisakyti. Tai galėsime padaryti, jeigu minėtos priklausomybės nelaikysime galutine ir vienintele pavyzdine mąstymo ir būties tapatumo interpretacija.

Jeigu *savitarpio priklausomybę* mąstome taip, kaip įprasta, ką nurodo jau žodžio skambėjimas, tada priklausomybės prasmę nulemia savitarpis, t. y. jo vienis. Šiuo atveju „priklausyti" reiškia: būti pajungtam tam tikro savitarpio tvarkai, į ją įjungtam, įstatytam į tam tikrą įvairovę saistantį vienį, subordinuotam

sistemos vieniui, įterptam į tam tikrą pavyzdinę sintezę vienijantį centrą. Šitą savitarpio priklausomybę filosofija suvokia kaip *nexus* ir *connexio*, kaip būtiną vieno ir kito sąryšį.

Tuo tarpu savitarpio priklausomybę galima mąstyti ir kaip savitarpio *susiklausymą*. Tuo norima pasakyti: dabar „savitarpis" apibrėžiamas remiantis „susiklausymu". Žinoma, čia dar reikia iškelti klausimą, ką tokiu atveju reiškia „susiklausymas" ir kaip, juo remiantis, apibrėžiamas su juo susijęs „savitarpis". Atsakymas į šiuos klausimus yra arčiau mūsų, negu manome, tačiau jis nėra akivaizdus. Pakaks pasakyti, kad atsižvelgdami į šią nuorodą, mes atveriame galimybę suvokti „priklausomybę" ne remiantis savitarpio vieniu, bet priešingai, šį „savitarpį" patirti remiantis „susiklausymu". Tačiau ar nuoroda į tokią galimybę nėra tuščias žaidimas žodžiais, sukuriantis kažką dirbtina, kas neturi jokio įrodomo ir dalykiško pagrindo?

Taip ir yra, kol neįsižiūrime akyliau ir neleidžiame prabilti pačiam dalykui.

Mintis apie savitarpio priklausomybę kaip apie savitarpio *susiklausymą* remiasi požiūriu į tokį dalyką, kuris jau buvo minėtas. Žinoma, dėl savo paprastumo jis sunkiai įžvelgiamas. Tuo tarpu šis dalykas priartėja prie mūsų tuoj pat, kai tik atsižvelgiame į štai ką: savitarpio priklausomybę aiškindami kaip savitarpio *susiklausymą*, mes — atsižvelgdami į Parmenido užuominą — jau turėjome galvoje tiek mąstymą, tiek ir būtį, taigi tai, kas savitarpiškai priklauso tame pačiame (im Selben).

Jeigu mąstymą suprantame kaip žmogaus požymį, tada susivokiame, remdamiesi savitarpio *susiklausymu*, liečiančiu žmogų ir būtį. Tą pačią akimirką mus užklumpa klausimas: ką reiškia būtis? Kas arba kas tai yra žmogus? Kiekvienam aišku: be pagrįsto atsakymo į šiuos klausimus mes neturime atramos, kurios dėka galėtume pasakyti ką nors patikimo apie žmogaus ir būties savitarpio *susiklausymą*. Tačiau kol klausiame būtent taip, liekame sukaustyti pastangų būties ir žmogaus savitarpiškumą suvokti kaip tam tikrą subordina-

ciją, o pastarąją savo ruožtu sukonstruoti ir paaiškinti remdamiesi arba žmogumi, arba būtimi. Šiuo atveju tradicinės žmogaus ir būties sąvokos yra jųdviejų subordinacijos pagrindas.

Tačiau kas gi būtų, jeigu mes, užuot statiškai mąstę tik jųdviejų sąryšį, kad nustatytume jų vienybę, nors kartą atkreiptume dėmesį į tai, kaip šitame „savitarpyje" visų pirma išsiskleidžia vieno su kitu susiklausymas? Dabar net atsiranda galimybė į žmogaus ir būties savitarpio priklausomybę pažvelgti remiantis tradiciniais jos esmės apibrėžimais, nors tik iš toli. Kokiu būdu?

Žmogus akivaizdžiai yra kažkoks esinys. Todėl kaip ir akmuo, medis ar erelis, jis priklauso būties visumai. Tačiau žmogaus išskirtinumas glūdi tame, kad jis, kaip mąstanti esybė, atsiverdamas būčiai, stovėdamas priešais ją, yra prie būties pririštas ir taip ją atitinka. Žmogus iš tikrųjų yra šitokio atitikimo saitas, ir jis yra tik tai. „Tik" — nėra koks nors ribotumas, bet yra perteklius. Žmoguje vyrauja priklausymas būčiai, o šis priklausymas įsiklauso į būtį, nes jis yra jai atiduotas. O būtis? Mąstykime būtį pirmaprade prasme, kaip čia-esatį (als Anwesen). Būtis žmogui esti-čia ne pripuolamai ir ne išskirtiniais atvejais. Būtis esti ir skleidžiasi tik tuo būdu, kad ji bylodama žmogų palyti. Juk tik žmogus, atsivėręs būčiai, leidžia jai pasirodyti kaip čia-esačiai. Tokia čia-esatis reikalauja tam tikros atviros prošvaistės ir, šitaip reikalaudama, lieka atiduota žmogaus esmei. Tai jokiu būdu nereiškia, kad būtis apskritai pirmąkart pastatoma žmogaus ir tik jo. Priešingai, yra aišku štai kas: žmogus ir būtis yra atiduoti vienas kitam. Jie vienas kitam priklauso. Šios giliau neapmąstytos savitarpio priklausomybės dėka žmogus ir būtis pirmąkart gauna tokias esmines apibrėžtis, kuriomis filosofija juos apmąsto metafiziškai.

Šitokio vyraujančio žmogaus ir būties savitarpio susiklausymo mes atkakliai nematome tol, kol viską orientuojame tik į tvarką ir intarpus, interpretuojamus arba dialektiškai, arba ne. Tuo atveju visada randame tik sąsajas, kurios pririštos arba prie būties, arba prie

žmogaus ir kurios žmogaus ir būties savitarpio priklausomybę pateikia kaip raizginį (als Verflechtung).

Mes vis dar neatsisukame į *savitarpio susiklausymą*. Tačiau kaipgi galėtume pasiekti tokį atsisukimą? Tik atsisakydami priešstatančiojo mąstymo nuostatos. Toks atsisakymas yra tam tikra tezė šuolio prasme. Jis atšoka, t. y. šoka į šalį nuo įprasto vaizdinio žmogaus kaip *animal rationale*, kuris naujaisiais amžiais yra tapęs savo objektų subjektu. Šiuo šuoliu kartu šokama į šalį nuo būties. Bet pastaroji nuo pat vakarietiškojo mąstymo pradžios interpretuojama kaip pagrindas, pagrindžiantis kiekvieną esinį kaip esinį.

Kur šokama tuo šuoliu, jeigu nušokama nuo pagrindo? Ar šokama į prarają? Taip, jeigu šuolį mes suvokiame tik metafizinio mąstymo horizonte. Ne, jeigu mes šokame ir išsilaisviname. Į kur? Ten, kur mes jau esame įleisti: į priklausomybę būčiai. Bet juk pati būtis priklauso mums: juk tik su mumis ji gali būti kaip būtis, t. y. būti-čia.

Taigi čia autentiškai patirti žmogaus ir būties savitarpio *susiklausymą* yra būtinas šuolis. Šis šuolis yra staigus, netolyginis įsūkis į tą sritį, kurioje žmogus ir būtis pasiekia vienas kito esmę, nes susisiekdami abu atiduodami vienas kitam. Įsibrovimas į šios atodavos sritį pirmąkart nuteikia ir apibrėžia mąstančią patirtį.

Koks keistas tas žodis, kuris mums tariamai atskleidžia, kad mes dar nepakankamai laikomės ten, kur iš tikrųjų jau esame. Kurgi mes esame? Kokioje būties ir žmogaus sandermėje?

Šiandien mums — bent jau taip atrodo — nebereikia, kaip anksčiau, išsamių nuorodų, kad išvystume šią sandermę, per kurią žmogus ir būtis susiliečia. Pakanka — taip norima manyti — ištarti žodį „atominė era", kad patirtume, kaip būtis esti-čia šiandien, techniniame pasaulyje. Tačiau ar mes galime techninį pasaulį be išlygų saistyti su būtimi? Žinoma, kad ne, ir ne net tada, kai šį pasaulį įsivaizduojame kaip visumą, kurioje į vieną daiktą susilieja atominė energija, kalkuliuojantis žmogaus planavimas ir automatizacija. Ko-

dėl tokia nuoroda į techninį pasaulį — net jeigu ji tą pasaulį nusako tik bendrais bruožais — jokiu būdu neleidžia išvysti būties ir žmogaus sandermės? Kadangi bet kokia situacijos analizė yra pernelyg paviršutiniška, jeigu tik minėta techninio pasaulio visuma iš anksto interpretuojama orientuojantis į žmogų, kaip jo gaminys. Technika, suvokta plačiausia prasme ir atsižvelgiant į įvairiausius jos pasireiškimus, laikoma planu, kurį projektuoja žmogus. O šis planas pagaliau verčia žmogų apsispręsti, ar jis taps savo plano vergu, ar liks jo šeimininku.

Taip įsivaizduojant techninio pasaulio visumą, viskas vėl sutelkiama į žmogų ir geriausiu atveju pradedama reikalauti techninio pasaulio etikos. Susipainiojus tokiame vaizdinyje, guodžiamasi mintimi, kad technika yra tik žmogaus reikalas. Neišgirstamas būties bylojimas, ateinantis iš technikos esmės.

Pagaliau liaukimės techniką vaizduotis tik techniškai, t. y. orientuodamiesi į žmogų ir jo sukurtas mašinas. Atkreipkime dėmesį į tą reikalavimą, kuriuo mūsų epochoje į mus kreipiasi ne tik žmogus, bet ir visa esinija, gamta ir istorija visų jų būties požiūriu.

Kokį reikalavimą turime galvoje? Visa mūsų egzistencija — tai žaisminga, tai veržli, tai įaudrinta, tai prislopinta — visur jaučiasi prievartaujama susitelkti tam, kad viską tik planuotų ir skaičiuotų. Ką byloja ši prievarta? Ar ji atsiranda tik iš dirbtinio žmogaus nusiteikimo? Ar čia prie mūsų prisiliečia pati esinija, ir prisiliečia būtent taip, kad ji mums byloja tik savo planuojama ir kalkuliuojama puse? Ar tada net būtis būtų prievartaujama leisti esiniui atsiverti kalkuliacijos horizonte? Iš tikrųjų. Ir ne tik tai. Žmogus — tokiu pat mastu kaip ir būtis — yra prievartaujamas, t. y. nustatomas su juo susiliečiantį esinį įtvirtinti kaip savo planavimo ir kalkuliavimo būseną ir tokią nuostatą plėsti iki begalybės.

Prievartavimo, žmogų ir būtį vienas kitam palenkiančio taip, kad jie abipusiškai nusistato, santalkos pavadinimas skamba taip: po-stata (das Ge-Stell). Toks žodžių vartojimas glumina. Tačiau vietoje „statyti"

mes sakome ir „dėti", ir mūsų neglumina tai, kad vartojame žodį „dėsnis". Tad kodėl nevartoti žodžio „postata", jeigu to reikalauja žvilgsnis į patį dalyką? Tai, kame ir kieno dėka žmogus ir būtis techniniame pasaulyje susiliečia, išsiaiškinama žodžiu „po-stata". Abipusėje žmogaus ir būties savistatoje mes girdime bylojimą, nulemiantį mūsų epochos sandermę. Po-stata mus visur liečia tiesiogiai. Po-stata — jeigu taip galima dabar sakyti — turi daugiau esaties už visas atomines energijas ir visas mašinerijas, daugiau esaties negu organizacijos, informacijos ir automatizacijos jėga. Kadangi tai, ką reiškia po-stata, pasitinkame nebe priešstatos, kuri esinio būtį mums leidžia mąstyti kaip čia-esatį, horizonte — po-stata nebeliečia mūsų kaip kažkas čia-esančio,— tai iš pradžių mus glumina. Visų pirma po-stata glumina todėl, kad ji nėra kažkas pirmapradiška, bet pirmąkart mums atveria tai, kas autentiškai viešpatauja žmogaus ir būties sandermei.

Žmogaus ir būties savitarpio *susiklausymas* abipusio prievartavimo pavidalu, mūsų nuostabai, priartina mus prie to, kaip žmogus perima būtį; tačiau būtis yra būdinga žmogaus esmei. Po-statoje viešpatauja keistas perėmimas ir įsavinimas. Šį įsavinimą, kuriame žmogus ir būtis yra vienas kitam atiduoti, dera patirti labai paprastai, t. y. atsigręžti į tai, ką mes vadiname *įvykiu* (das Ereignis). Žodis „įvykis" paimtas iš brandžios kalbos. Į-vykti pirmapradiškai reiškia: įsižiūrėti, t. y. iš-vysti, pasikviesti žvilgsniu, įsisavinti. Dabar žodis „įvykis", mąstomas orientuojantis į aptariamą dalyką, turi padėti mąstymui ir prabilti kaip pamatinis žodis. Mąstomas kaip pamatinis žodis, jis nesileidžia išverčiamas kaip ir graikiškas pamatinis žodis *logos* ir kiniškas *Tao*. Žodis „įvykis" čia neišreiškia to, ką mes kitaip vadiname vyksmu, atsitikimu. Šis žodis dabar vartojamas kaip *singulare tantum* [1]. Tai, ką jis įvardija, vyksta tik vienaskaita, ne, tai apskritai nebeskaičiuojama, tai nepakartojama. Tai, ką, ištardami žodį „po-stata" apie būties ir žmogaus sandermę, patiriame moderniajame techniniame pasaulyje, yra preliu-

dija į tai, ką išreiškia į-vykis. Tačiau pastarasis nebūtinai pritvirtintas prie savo preliudijos. Juk į-vykis užsimena apie galimybę įveikti grynąjį po-statos viešpatavimą ir atverti pirmapradiškesnę sąveiką. Tokia po-statos įveika, remiantis į-vykiu, po-statai suteiktų likimišką, vadinasi, niekada nepagamintą tik žmogaus techninio pasaulio sugrąžinimą iš viešpatavimo situacijos į tokią sritį, kurioje žmogus autentiškiau patenka į į-vykį.

Kur mus atvedė šis kelias? Prie mūsų mąstymo posūkio į tą paprastą dalyką, kurį, tiksliai vartodami žodį, vadiname į-vykiu. Gali pasirodyti, kad dabar mums iškilo pavojus savo mąstymą pernelyg nerūpestingai nukreipti į šiek tiek abstraktoką visuotinybę, o tuo tarpu iš tikrųjų iš to, ką norėtume išreikšti žodžiu „į-vykis", į mus tiesiogiai prabyla tik tokios artumos artumas, kuriame mes jau esame. Juk kas galėtų būti prie mūsų arčiau už tai, kas mus priartina prie to, kam priklausome, kame būdami mes esame priklausantys, t. y. prie į-vykio?

Į-vykis yra savyje rymanti sritis, kurioje žmogus ir būtis susisiekia savo esmėmis, pasiekia savo esatį, nes praranda apibrėžtis, jiems priskirtas metafizikos.

Įvykį mąstyti kaip į-vykį reiškia prisidėti prie šios savyje rymančios srities statymo. Šiam savyje rymančiam statiniui reikalingą statymo įrankį mąstymas randa kalboje. Juk kalba yra švelniausias, bet kartu ryžtingiausias, viską disciplinuojantis skrydis į rymantį įvykio statinį. Kiek mūsų esmė yra atiduota kalbai, tiek mes gyvename įvykyje.

Dabar mes pasiekėme tą kelio atkarpą, kur iškyla, tiesa, grubus, tačiau neišvengiamas klausimas: kas įvykį sieja su tapatybe? Atsakymas: niekas. Ir atvirkščiai: daug kas, jeigu ne viskas, tapatybę sieja su įvykiu. Kaip? Atsakymą gausime tik trumpai apžvelgę mūsų nueitą kelią.

Įvykis žmogų ir būtį perduoda jų esmingajam buvimui kartu. Pirmąjį neduodantį ramybės įvykio blykstelėjimą mes įžvelgiame po-statoje. Ji sudaro moderniojo techninio pasaulio esmę. Po-statoje mes išvysta-

me tam tikrą žmogaus ir būties savitarpio *susiklausymą,* kurio dėka susiklausymo galimybė pirmąkart nulemia buvimo kartu būdą ir jo vienį. Nuorodą į klausimą apie savitarpio priklausomybę, kurioje priklausomybė turi pirmumą prieš buvimą kartu, rasime pasiremdami Parmenido teze: „Tas pats yra būtent mąstymas kaip ir būtis". Klausimas apie šio „to paties" prasmę yra tapatybės klausimas. Metafizikos mokslas tapatybę suvokia kaip pamatinį būties bruožą. Dabar atsiskleidžia štai kas: būtis kartu su mąstymu priklauso tam tikrai tapatybei, kurios esmė kyla iš tos savitarpio priklausymo galimybės, kurią mes vadiname įvykiu. Tapatybės esmė yra į-vykio nuosavybė.

Tuo atveju, jeigu, bandant mūsų mąstymą nukreipti į tapatybės esmingosios kilmės vietą, galėtų atsirasti kažkas patvaraus, kas tada būtų atsitikę su pranešimo pavadinimu? Tada pavadinimo „Tapatybės tezė" prasmė būtų pasikeitusi.

Ši tezė visų pirma pasirodo kaip pamatinis principas, suponuojantis tapatybę kaip būties bruožą, t. y. kaip esinio pagrindą. Iš šios tezės kaip teiginio, einant mūsų keliu, atsirado tezė kaip šuolis, atsispiriantis nuo būties kaip esinio pagrindo ir bloškiantis į prarają. Tačiau ši praraja nėra nei tuščia niekybė, nei tamsus chaosas; ji yra į-vykis. Į-vykyje tvyro esmė to, kas byloja per kalbą, kuri kadaise buvo pavadinta būties namais. Tapatybės tezė dabar sako: tai šuolis, reikalaujantis tapatybės esmės, nes ji jam reikalinga tam, kad žmogaus ir būties savitarpio *susiklausymas* patektų į esmingąjį įvykio švytėjimą.

Eidamas nuo tezės kaip teiginio apie tapatybę prie tezės kaip šuolio į tapatybės esmingąją kilmę, mąstymas pakito. Todėl jis, žvelgdamas į dabartį, nusisuka nuo žmogaus situacijos ir išvysta būties ir žmogaus sandermę, orientuodamasis į tai, kas juodu susieja, į į-vykį.

Tarkime, kad mums atsiveria galimybė po-statai, t. y. abipusei žmogaus ir būties prievartai, kalkuliacijos horizonte leisti prabilti kaip į-vykiui, kuris žmogų ir būtį pirmąkart perkelia į jų savastį. Tada atsivertų ke-

lias, kuriuo eidamas žmogus pirmapradiškiau patirtų esiniją, moderniojo techninio pasaulio visumą ir visų pirma — jų būtį.

Kol atominės eros sukurto pasaulio apmąstymas — nors ir rimtas bei atsakingas — pasitenkina kalbomis apie taikų atominės energijos panaudojimą ir nurimsta tai laikydamas galutiniu tikslu, tol mąstymas lieka pusiaukelyje. Dėl šio neryžtingumo įteisinamas ir galutinai įtvirtinamas techninio pasaulio metafizinis viešpatavimas.

Tačiau kur nuspręsta, kad gamta visiems laikams liks moderniosios fizikos gamta, o istorija turi atsiskleisti tik kaip istoristikos objektas? Žinoma, mes negalime atmesti nūdienos techninio pasaulio kaip šėtono kūrinio ir negalime jo sunaikinti, jeigu tuo jis nepasirūpins pats.

Tačiau juo labiau negalime laikytis nuomonės, jog techninis pasaulis esąs toks, kad jis neduodąs jokios galimybės jo atsisakyti. Tokia nuomonė, apsėsta šiuolaikiškumo, tik jį laiko vienintele tikrove. Žinoma, tokia nuomonė yra fantastiška; ji nesiremia į priekį nukreiptu mąstymu, žvelgiančiu į tai, kas mums atsiveria kaip žmogaus ir būties tapatumo esmės bylojimas.

Juk mąstymui prireikė daugiau nei dviejų tūkstančių metų, kad jis autentiškai suvoktų tokį paprastą santykį, koks yra intarpas, glūdintis tapatybėje. Ar *mes* galime tikėtis, kad mąstantis įsūkis į esmingąją tapatybės kilmę duotųsi realizuojamas per vieną dieną? Kaip tik todėl, kad tas įsūkis reikalauja šuolio, jam reikalingas laikas, laikas tokio mąstymo, kuris skiriasi nuo kalkuliuojančio mąstymo, šiandien visur iškreipiančio mūsų mąstymą. Šiandien mąstanti mašina per sekundę suskaičiuoja tūkstančius ryšių. Bet nepaisant jos techninės naudos, ji yra beesmė.

Kaip mes bandytume mąstyti, visada mąstome tradicijos erdvėje. Ji veikia, iš į praeitį nukreipto mąstymo mus išlaisvindama į priekį nukreiptam mąstymui, kuris jau nėra joks planavimas.

Tik jeigu mes mąstydami atsisukame į tai, kas jau apmąstyta, mąstome ir tai, ką dar reikia apmąstyti.

ONTO-TEO-LOGINĖ METAFIZIKOS SANDARA

Šiame seminare bandoma pradėti pokalbį su *Hėgeliu.* Pokalbis su kokiu nors mąstytoju gali vykti tik apie mąstymo dalyką. Pagal egzistuojančią ginčytino atvejo apibrėžtį, „dalykas" reiškia tai, kas ginčytina, kas vien tik mąstymui yra *toks* dalykas, kuris liečia mąstymą. Tačiau ginčas dėl šio ginčytino dalyko jokiu būdu nėra paties mąstymo tarsi išlaužiamas iš piršto. Mąstymo dalykas yra savaime ginčytinas dalykas, iškylantis ginče. Mūsų žodis „ginčas" visų pirma reiškia ne nesantaiką, o sunkią padėtį. Mąstymo dalykas apsunkina mąstymą tuo būdu, kad jis mąstymą pirmąkart stumteli prie jo dalyko, o nuo pastarojo — prie paties mąstymo.

Hėgeliui mąstymo dalykas yra toks: mąstymas pats savaime. Kad šitokį dalyko, t. y. mąstymo paties savaime, apibrėžimą interpretuotume teisingai, t. y. ne psichologiškai ir ne gnoseologiškai, paaiškindami privalome pridurti: mąstymas pats savaime — kaip apmąstomo objekto apmąstymo išskleista pilnatvė. Ką čia reiškia „apmąstymo objekto apmąstymas", galime suprasti tik remdamiesi Kantu, t. y. transcendentalumo prigimtimi, kurią Hėgelis mąsto absoliučiai, t. y., jo požiūriu, spekuliatyviai. Kaip tik į tai Hėgelis orientuojasi, apie mąstymo kaip tokio mąstymą sakydamas, kad jis turįs išsiskleisti „grynojo mąstymo stichijoje" (Enciklopedija. Įvadas, § 14). Trumpai, nors ir nelabai tiksliai, sakant tai būtų: Hėgeliui mąstymo dalykas yra „mintis". Tačiau pastaroji, išskleista iki savo aukščiausios ir esmingos laisvės, yra „absoliutinė idėja".

Apie ją „Logikos mokslo" pabaigoje Hėgelis sako (ed. Lass.— Bd. 2.— S. 484): „Tik absoliutinė idėja yra būtis, nepraeinantis *gyvenimas, save suvokianti tiesa,* ir ji yra *visa tiesa*". Taip pats Hėgelis savo mąstymo dalyką sąmoningai įvardija tuo žodžiu, kuris apima visą vakarietiško mąstymo reikalą, žodžiu *būtis.*

(Seminare buvo aiškinama įvairuojanti, tačiau kartu vienoda žodžio „būtis" vartosena. Būtis Hėgeliui visų pirma — *nors ne visada* — reiškia „neapibrėžtą betarpiškumą". Čia būtis interpretuojama remiantis apibrėžiančiojo įtarpa, t. y. absoliučiąja sąvoka, ir todėl orientuojantis į pastarąją. „Būties tiesa yra esmė", t. y. absoliutinė refleksija. Esmės tiesa yra sąvoka kaip begalinė savižina. Būtis yra absoliutinė mąstymo savimąsta. Vien tik absoliutinis mąstymas yra būties tiesa, „yra" būtis. Tiesa visur čia reiškia: savimi tikras žinomybės kaip tokios suvoktumas.)

Tačiau Hėgelis savo mąstymo dalyką pagrįstai apmąsto leisdamasis į dialogą su ankstesne mąstymo istorija. Hėgelis yra pirmasis, galintis ir privalantis taip mąstyti. Hėgelio santykis su filosofijos istorija yra spekuliatyvinis, ir tik toks būdamas yra istoriškas. Istorinės raidos pobūdis yra vyksmas kaip dialektinis procesas. Hėgelis rašo: „Tas pats mąstymo vystymasis, kuris yra pavaizduotas filosofijos istorijoje, vaizduojamas ir pačioje filosofijoje, tačiau išlaisvintas nuo anos istorinės išorybės, *grynojo mąstymo stichijoje*" (Enc., § 14).

Mes nustembame ir suglumstame. Pasak paties Hėgelio, pati filosofija ir filosofijos istorija privalo sueiti į išorinį santykį. Tačiau Hėgelio turimas galvoje išoriškumas jokiu būdu nėra išoriškumas banaliąja prasme, kaip paviršutiniškumas ir abejingumas. Išoriškumas čia yra toji išorybė, kurioje laikosi visa istorija ir kiekvienas tikras įvykis, kai jie lyginami su absoliutinės idėjos judėjimu. Minėtas istorijos istoriškumas idėjos atžvilgiu atsiranda kaip idėjos susvetimėjimo padarinys. Todėl tikroji Hėgelio mintis lieka visiškai nesuprasta, jeigu teigiama, kad Hėgelis filosofijoje sutapatinęs istorinę žiūrą ir sisteminį mąstymą. Juk Hėgeliui nerū-

pi nei istorija, nei sistema kaip intelektualinis statinys.

Kam reikia šių pastabų apie filosofiją ir jos santykį su istorija? Jomis norima parodyti, kad mąstymo dalykas Hėgeliui pats savaime yra istoriškas vyksmo prasme. Jo procesinį pobūdį nulemia būties dialektika. Hėgeliui mąstymo dalykas yra būtis kaip save mąstantis mąstymas, kuris savo spekuliatyvinio vystymosi procese pasiekia save ir tuo būdu pereina nevienodai išsivysčiusių ir dėl to neišvengiamai neišsivysčiusių formų pakopas.

Tik remdamasis taip patirtu mąstymo dalyku, Hėgelis iškelia savotišką maksimą, mastelį, kurį jis taiko kalbėdamas apie ankstesnį mąstymą.

Tad jeigu bandome leistis į mąstantį pokalbį su Hėgeliu, privalome su juo kalbėtis ne tik apie tą patį dalyką, bet kartu apie tą patį dalyką kalbėtis tuo pačiu būdu. Tačiau „tas pats" nėra vienodumas. Vienodume išnyksta skirtumas. Tame pačiame skirtumai pasireiškia. Jie reiškiasi tuo aiškiau, kuo ryžtingiau mąstoma apie tą patį dalyką tuo pačiu būdu. Esinio būtį Hėgelis mąsto spekuliatyviai istoriškai. Tačiau kiek Hėgelio mąstymas priklauso tam tikrai istorinei epochai (jokiu būdu ne nugrimzdusiai į praeitį), pabandykime Hėgelio apmąstytą būtį mąstyti tokiu pat būdu, t. y. istoriškai.

Savo dalyko mąstymas gali laikytis tik tol, kol jo laikydamasis jis tampa vis dalykiškesnis, kol tas pats dalykas jam tampa vis problemiškesnis. Taip apmąstomas dalykas reikalauja iš mąstymo, kad jis išsaugotų dalyko dalykiškumą, jį užfiksuotų, atitiktų jį tol, kol dalykas bus sutvarkytas.

Mąstymas, kuris laikosi savo dalyko, jeigu tas dalykas yra būtis, privalo leistis į būties išsklaidą. Į tai atsižvelgdami, mes stengsimės, kalbėdamiesi su Hėgeliu, padaryti aiškesnį to paties dalyko tapatumą. Kaip sakyta, toks uždavinys reikalauja kartu su mąstymo dalyko skirtingybe atskleisti istoriškumo skirtingybę, pradedant pokalbį su filosofijos istorija. Toks paaiškinimas čia neišvengiamai turi būti trumpas ir apytikris.

Kad pradėtume aiškintis, atkreipkime dėmesį į skir-

tumą, egzistuojantį tarp Hėgelio mąstymo ir mūsų skleidžiamo mąstymo trimis aspektais.

Mes klausiame:

1. Koks yra mąstymo dalykas ten ir čia?
2. Koks ten ir čia yra pokalbio su mąstymo istorija mastelis?
3. Koks yra šio pokalbio pobūdis ten ir čia?

Pirmuoju klausimu

Hėgeliui mąstymo dalykas yra būtis, orientuota į esinio mąstomybę absoliučiuoju mąstymu ir *kaip* šis mąstymas. Mums mąstymo dalykas yra tas pats, taigi būtis,— tačiau būtis, orientuota į jos skirtingumą nuo esinio. Griežčiau formuluotume: Hėgeliui mąstymo dalykas yra mintis kaip absoliutinė sąvoka. Mums mąstymo dalykas, apibrėžtas preliminariai, yra skirtumas *kaip* skirtumas.

Antruoju klausimu

Hėgeliui pokalbio su filosofijos istorija mastelis yra: įėjimas į ankstesnių mąstytojų mąstomojo turinio galią ir aplinką. Neatsitiktinai savo maksimą Hėgelis iškelia, kalbėdamasis su Spinoza ir pradėdamas pokalbį su Kantu (Wissenschaft der Logik. / Ed. Lasson.—3 Buch.— Bd. 2.— S. 216 ir toliau). Spinozos filosofijoje Hėgelis randa užbaigtą „substancijos poziciją", kuri tačiau negali būti aukščiausia, nes būtis nėra taip pat ryžtingai apmąstyta kaip save mąstantis mąstymas. Būtis kaip substancija ir substancialumas dar nevirtusi absoliučiai subjektišku subjektu. Tačiau Spinoza nuolat suproblemina visą vokiečių idealistinį mąstymą, nes jis mąstymo pradžia laiko absoliutą. Priešingai, Kanto kelias yra kitoks, ir tiek absoliutaus idealizmo mąstysenai, tiek ir filosofijai jis žymiai reikšmingesnis. Kanto mintyje apie pirmapradę apercepcijos sintezę Hėgelis įžiūri „vieną giliausių spekuliatyvinės sklaidos principų" (ten pat, p. 227). Mąstytojo jėgą Hėgelis įžiūri tame, ką jis mąsto, kiek tas apmąstytas turinys kaip pakopa

gali būti įveiktas ir perimtas absoliutinio mąstymo. Pastarasis yra absoliutus tik tiek, kiek jis išsiskleidžia kaip dialektinis-spekuliatyvinis procesas ir todėl reikalauja laipsniškumo.

Mums pokalbio su istorine tradicija mastelis yra tas pats tiek, kiek ir mums dera įeiti į ankstesnio mąstymo jėgą. Tačiau mes tos jėgos ieškome ne tame, kas jau apmąstyta, o tame, kas neapmąstyta, kas apmąstytam turiniui duoda esmingą sklaidos erdvę. Tačiau apmąstytas turinys dar tik paruošia neapmąstytą, kuris vis iš naujo sugrįžta į savo perteklių. Neapmąstytas turinys kaip mastelis neverčia anksčiau apmąstyto turinio sprausti į jį pranokstančią raidos pakopą ir sistematiką; jis reikalauja išlaisvinti paveldėto mąstymo neišsiskleidusias galimybes. Šios galimybės pirmapradiškai persmelkia tradiciją, nuolat joje glūdi, tačiau nėra apmąstomos autentiškai ir kaip pradmuo.

Trečiuoju klausimu

Hėgeliui pokalbis su ankstesne filosofijos istorija yra įveika, t. y. įtarpinantis suvokimas kaip absoliutus pagrindimas.

Mums pokalbis su mąstymo istorija jau nebėra įveika, o yra žingsnis atgal.

Įveika veda į pranokstančią ir sutelkiančią absoliučiai postuluotos tiesos, kaip tobulai išskleisto save žinančio žinojimo tikrumo, sritį.

Žingsnis atgal veda į anksčiau nepastebėtą sritį, kurią pasiekus tiesos esmė pirmą kartą tampa apmąstytina.

Taip trumpai apibūdinę Hėgelio ir mūsų dalyko apmąstymo, pokalbio su mąstymo istorija mastelių ir pobūdžio skirtumus, pabandysime šiek tiek sukonkretinti pradėtą pokalbį su Hėgeliu. Tai reiškia: mes rizikuojame žengti žingsnį atgal. Ši figūra „žingsnis atgal" gali būti interpretuojama labai įvairiai, bet neteisingai. „Žingsnis atgal" yra ne atskiras mąstymo žingsnis, bet tam tikras mąstymo judėjimas ir ilgas mąstymo kelias. Kiek žingsnis atgal nulemia mūsų pokalbio su vaka-

rietiško mąstymo istorija pobūdį, toks mąstymas tam tikra prasme išveda anapus to, kas filosofijos apmąstyta anksčiau. Mąstymas atsitraukia nuo savo dalyko, būties, ir taip apmąstytą turinį stumteli į tam tikrą priešais-stovėseną, kurios dėka mes apžvelgiame istorijos visumą, orientuodamiesi būtent į tai, kas yra viso šio mąstymo šaltinis, kas apskritai tam mąstymui duoda prieglobstį. Tai nėra, kaip manė Hėgelis, paveldėta ir jau iškelta problema, tai yra mąstymo istorijoje apskritai nekeltas klausimas. Iš pradžių mes neišvengiamai jį įvardysime tradicine kalba. Mes kalbame apie *skirtumą* tarp būties ir esinio. Žingsnis atgal prasideda tuo, kas neapmąstyta, skirtumu pačiu savaime, ir yra nukreiptas į tai, ką reikia apmąstyti. Tai yra skirtumo *užmarštis*. Čia apmąstytina užmarštis, orientuojantis į *Lēthē* (įslaptinimą), yra apmąstyta skirtumo uždanga (Verhüllung), kuri savo ruožtu iš pat pradžių buvo nepastebėta. Užmarštis priklauso skirtumui, nes pastarasis priklauso jai. Užmarštis neatsiranda po skirtumo dėl žmogiškojo mąstymo užmaršumo.

Skirtumas tarp esinio ir būties yra toji sritis, kurioje metafizika, t. y. vakarietiškas mąstymas, visa savo esme gali būti tai, kas ji yra. Todėl žingsnis atgal veda iš metafizikos į metafizikos esmę. Pastaba apie tai, kaip Hėgelis vartoja daugiareikšmį pamatinį žodį „būtis", leidžia suvokti, kad šneka apie būtį ir esinį niekada negali būti susieta tik su *viena* „būties" prošvaistės istorijos epocha. Šneka apie „būtį" šį žodį interpretuoja ne kaip rūšinę sąvoką, apimančią istoriškai egzistavusių mokslų apie esinį kaip atskirų faktų visumą. „Būtis" visada byloja istoriškai ir todėl yra persmelkta tradicijos.

Tačiau žingsnis atgal iš metafizikos į jos esmę reikalauja laiko ir atkaklumo, kurio mastai mums nežinomi. Tik viena yra aišku: žingsniui reikia išankstinio pasirengimo, kuris turi būti atliktas nedelsiant; tačiau jis turi būti atliktas orientuojantis į esinių kaip tokių visumą, kokia ji *yra* dabar ir kokia ji pradeda aiškėti. Tai, kas *yra* dabar, nulemta moderniosios technikos esmės viešpatavimo, o šis viešpatavimas reiškiasi vi-

sose gyvenimo srityse ir vadinamas įvairiai — funkcionavimu, tobulinimu, automatizavimu, biurokratizavimu, informacija. Kaip vaizdinius apie gyvybę vadiname biologija, taip technikos esmės valdomos esinijos reiškimasis ir formavimas gali būti vadinamas technologija. Šis žodis gali būti suprastas kaip atominio amžiaus metafizikos pavadinimas. Žingsnis atgal iš metafizikos į metafizikos esmę, vertinamas dabarties požiūriu ir kaip žvilgsnis į dabartį, yra žingsnis iš technologijos ir technologinio epochos aprašymo bei interpretavimo į pirmąkart apmąstytiną moderniosios technikos *esmę*.

Šia nuoroda norima apsaugoti nuo kitos neteisingos žodžio „žingsnis atgal" interpretacijos, būtent nuo tokios nuomonės, kad žingsnis atgal yra pastanga istoristiškai sugrįžti prie pirmųjų Vakarų mąstytojų. Žinoma, tas „į kur", į kurį mus kreipia žingsnis atgal, pirmąkart išsiskleidžia ir pasirodo tik žingsnį žengiant.

Kad šiame seminare aprėptume Hėgelio metafizikos visumą, pabandysime pasiaiškinti fragmentą, kuriuo prasideda „Logikos mokslo" pirma knyga „Mokslas apie būtį". Kiekvienas fragmento žodis duoda pakankamai peno apmąstymams. Jis vadinasi: *„Kaip galima surasti mokslo pradžią?"*. Hėgelis į šį klausimą atsako nurodydamas, kad pradžia yra „spekuliatyvinės prigimties". Tai reiškia: pradžia nėra nei kažkas betarpiška, nei kažkas įtarpinta. Šitokią pradžios prigimtį pabandysime išreikšti spekuliatyviniu teiginiu: „Pradžia yra rezultatas". Atsižvelgiant į *yra* dialektinį daugiareikšmiškumą, toks teiginys išreiškia daug ką. Visų pirma štai ką: pradžia yra — paraidžiui suvokiant žodį *resultare* — sugrįžimas iš save mąstančio mąstymo dialektinio judėjimo pabaigos. Šio judėjimo pabaiga, absoliutinė idėja, yra uždarai išskleista visuma, būties pilnatvė. Sugrįžimas iš šios pilnatvės atskleidžia būties tuštumą, kuria ir turi prasidėti mokslas (absoliutus, save žinantis žinojimas). Judėjimo pradžia ir pabaiga, ir net pats judėjimas — visa yra būtis. Ji esti kaip į save sugrįžtantis judėjimas iš pilnatvės į kraštutinį susvetimėjimą ir iš pastarojo į save užbaigiančią pil-

natvę. Taigi Hėgeliui mąstymo dalykas yra save mąstantis mąstymas kaip į save sugrįžtanti būtis. Ne tik pagrįstu, bet būtinu atvirkštiniu pavidalu spekuliatyvinis teiginys apie pradžią skamba taip: „Rezultatas yra pradžia". Iš tikrųjų turi būti pradedama rezultatu, nes jo padarinys yra pradžia.

Tai reiškia tą patį, kas turima galvoje pastaboje, kurią Hėgelis fragmente apie pradžią priduria tarp kitko ir skliaustuose: „(ir *Dievas* turi neginčytiną teisę būti pradžia)" (Lass. I, 63). Šiame fragmente keliamo pagrindinio klausimo atžvilgiu turima galvoje „mokslo pradžia". Jeigu mokslo pradžia turi būti Dievas, toks mokslas yra mokslas apie Dievą, teologija. Šis pavadinimas čia vartojamas savo vėlyvąja reikšme, į kurią orientuojantis teo-logija yra objektinio mąstymo ištarmė apie Dievą. *Theologos, theologia* iš pradžių reiškia mitinę poetinę sakmę apie dievus, nesiejamus su kokia nors tikyba ir bažnytine doktrina.

Kodėl „mokslas" — taip pradedant Fichte vadinama metafizika,— kodėl mokslas yra teologija? Atsakymas: kadangi mokslas yra sisteminis žinojimo vystymasis, kurio sklaidoje esinio būtis pažįsta save pačią ir taip egzistuoja autentiškai. Mokyklinis, viduramžiams pereinant į naujuosius amžius atsiradęs mokslo apie būtį, t. y. apie esinį kaip tokį, pavadinimas skamba taip: ontosofija, arba ontologija. Tačiau Vakarų metafizika, nuo pat savo graikiškosios pradžios nors ir nesusijusi su šiuo pavadinimu, vis dėlto yra ontologija ir teologija. Todėl įžanginėje paskaitoje „Kas yra metafizika?" (1929) metafizika apibrėžiama kaip klausimas apie esinį patį savaime *ir* visumoje. Šios visumos visybė yra vienis esinio, kuris vienija kaip iškeliantis pagrindas. Tiems, kurie gali skaityti, tai reiškia: metafizika yra onto-teologija. Kas teologiją — tiek krikščionišką, tiek ir filosofinę — patyrė, orientuodamasis į jos tikrąją kilmę, tas šiandien mąstymo srityje apie Dievą mieliau tyli. Juk onto-teologinis metafizikos pobūdis mąstymui yra tapęs problemiškas, ir ne dėl kokio nors ateizmo, o dėl tokio mąstančiojo patyrimo, kuriam ši onto-teologija atskleidė dar *neapmąstytą* me-

tafizikos esmės vientisumą. Tuo tarpu šitokia metafizikos esmė mąstymui vis dar lieka labiausiai apmąstytina, jeigu tik pokalbis su lemtinga mąstymo tradicija nėra savavališkai, todėl nederamai nutraukiamas.

Penktajame „Kas yra metafizika" (1949) leidime įdėta įžanga aiškiai nurodo onto-teologinę metafizikos esmę (p. 17 ir toliau, 7 leid. p. 18 ir toliau). Tuo tarpu būtų pernelyg skubota tvirtinti, kad metafizika yra teologija, nes ji yra ontologija. Iš pradžių pasakytina: metafizika yra teologija, teiginių apie Dievą visuma, nes Dievas įeina į filosofiją. Taip klausimas apie onto-teologinį metafizikos pobūdį konkretėja ir virsta kitu klausimu: kaip Dievas patenka į filosofiją, ir ne tik į naujųjų amžių filosofiją, bet į filosofiją apskritai? Į šį klausimą galima atsakyti tik tada, jeigu iš pradžių jis bus pakankamai išskleistas kaip klausimas.

Klausimą: kaip Dievas patenka į filosofiją? — galime permąstyti teisingai tik tada, jeigu bus pakankamai nušviesta tai, *kur* turi patekti Dievas, t. y. pati filosofija. Kol filosofijos istoriją gvildename tik istoriškai, visur pastebime, kad Dievas buvo į ją patekęs. Tačiau tarus, kad filosofija kaip mąstymas yra laisvas, iš savęs išsiskleidžiantis atsivėrimas esiniui kaip tokiam, Dievas gali patekti į filosofiją tik tiek, kiek ji pati savo esme reikalauja ir lemia, kad Dievas į ją patektų ir kaip jis į ją patektų. Todėl klausimą: kaip Dievas patenka į filosofiją?— apima ankstesnis klausimas: iš kur kyla pamatinė onto-teologinė metafizikos sąranga? Tačiau laikytis taip suformuluoto klausimo reiškia žengti žingsnį atgal.

Žengdami šį žingsnį, dabar apmąstysime visokeriopos metafizikos onto-teologinės struktūros esmingąją kilmę. Mes klausiame: kaip Dievas ir jį atitinkanti teologija, o kartu su ja ir pamatinis onto-teologinis sandas, patenka į metafiziką? Šį klausimą mes keliame leisdamiesi į pokalbį su filosofijos istorijos visuma. Tačiau kartu klausiame skyrium atsižvelgdami į Hėgelį. Tai mus paskatina iš pradžių apmąstyti vieną keistą dalyką.

Hėgelis mąsto būtį kaip tuščiausią tuštumą, t. y.

kaip visuotinybę. Kartu jis mąsto būtį kaip užbaigtą ir tobulą pilnatvę. Tačiau spekuliatyvinę filosofiją, t. y. tikrąją filosofiją, jis vadina ne onto-teologija, o „Logikos mokslu". Taip pavadindamas filosofiją, Hėgelis atskleidžia šį tą lemtingo. Žinoma, tai, kad metafizika pavadinta „logika", galima vienu sykiu paaiškinti nurodant, kad juk Hėgeliui mąstymo dalykas esanti „mintis", šį žodį suprantant kaip *singulare tantum.* Akivaizdu ir seniai įprasta, kad mintis, mąstymas yra logikos tema. Žinoma. Tačiau lygiai taip pat neginčytina, kad Hėgelis, likdamas ištikimas tradicijai, mąstymo objektu laiko esinį patį savaime ir apskritai būties judėjimą nuo tuštumos prie išsiskleidusios pilnatvės.

Tačiau kaip apskritai „būtis" gali būti nusmukdyta taip, kad ji reikštųsi kaip „mintis"? Kaipgi kitaip, jeigu ne šitaip: būtis interpretuojama kaip pagrindas, tuo tarpu mąstymas — kadangi jis susijęs su būtimi — sutelkiamas į būtį kaip pagrindą kaip pagrindimo ir pamatavimo būdas? Būtis pasirodo kaip mintis. Tai reiškia: esinio būtis išsislaptina kaip save pamatuojantis ir pagrindžiantis pagrindas. Pagrindas, *Ratio,* savo esmingąja kilme yra *Logos* kaip sutelkianti atvirumo galimybė — *Hen Panta.* Tad Hėgeliui „mokslas", t. y. metafizika, iš tikrųjų yra „logika" ne todėl, kad mokslo tema yra mąstymas, o todėl, kad mąstymo dalyku lieka *būtis,* tačiau ji nuo pat savo ankstyviausio išsislaptinimo angažuoja mąstymą kaip pagrindimą *Logos,* kaip grindžiančiojo pagrindo, pavidalu.

Metafizika mąsto esinį patį savaime, t. y. apskritai. Metafizika mąsto esinį patį savaime, t. y. kaip visumą. Metafizika mąsto esinio būtį tiek kaip pamatuojantį abstrakčiausios visuotinybės, t. y. visiško vienodumo, vienį, tiek kaip pagrindžiantį vienybės, t. y. aukščiausiojo prado, vienį. Taigi esinio būtis apmąstoma kaip grindžiantis pagrindas. Todėl bet kokia metafizika pačiais savo pagrindais yra pagrindimas, duodantis ataskaitą apie pagrindą, suteikiantis jam kalbą ir galų gale jį išsakantis.

Kam visa tai mes minime? Kad patirtume nuvalkiotų pavadinimų — ontologija, teologija, onto-teolo-

gija — tikrąjį svorį? Žinoma, pavadinimai „ontologija" ir „teologija" pirmiausia siūlosi suvokiami kaip kiti įprastiniai ir žinomi pavadinimai: psichologija, archeologija. Paskutinis skiemuo -logija labai apytikriai ir kaip jau įprasta parodo, kad turimi galvoje mokslai apie sielą, gyvybę, kosmosą, senienas. Tačiau -logijoje glūdi ne tik loginis pradas nuoseklumo ir apskritai išsakomo dalyko prasme, visą mokslinę žiniją artikuliuojantis ir stimuliuojantis, ją įtvirtinantis ir komunikuojantis. -logija, šiaip ar taip, yra visuma pagrindžiančių ryšių, dėl kurių mokslų objektai yra priešstatomi, t. y. suvokiami atsižvelgiant į jų pagrindą. Tuo tarpu ontologija ir teologija yra -logijos tiek, kiek jos pamatuoja esinį ir pagrindžia esinių visumą. Jos duoda ataskaitą apie būtį kaip apie esinio pagrindą. Jos duoda kalbą *Logos* ir esmingąja prasme atitinka *Logos*, t. y. *Logos* logiką. Todėl būtų tiksliau jas vadinti onto-logika ir teo-logika. Metafizika, tiksliau ir aiškiau apmąstyta, yra onto-teo-logika.

Pavadinimą „logika" dabar interpretuojame orientuodamiesi į esmingąją prasmę, apimančią ir Hėgelio vartotą pavadinimą, jį paaiškinančią, t. y. kaip pavadinimą tokio mąstymo, kuris apskritai pamatuoja ir pagrindžia esinį, remdamasis būtimi kaip pagrindu *(Logos)*. Metafizikos pamatinis bruožas vadinasi onto-teologika. Taip jau mes galėtume paaiškinti, kaip į filosofiją patenka Dievas.

Kokiu atveju mums pavyktų tai paaiškinti? Tik tada, kai mes turėsime galvoje: mąstymo dalykas yra esinys kaip toks, t. y. būtis. Pastaroji pasirodo esmingu pavidalu — kaip pagrindas. Todėl mąstymo dalykas, būtis kaip pagrindas, yra mąstomas esmingai tik tada, kai pagrindas suvokiamas kaip pirminis pagrindas — *protē archē*. Pirmapradis mąstymo dalykas pasirodo kaip pirminė priežastis, kaip *causa prima*, atitinkanti pagrindžiantį sugrąžinimą į *ultima ratio*, galutinę ataskaitą. Esinio būtis kaip pagrindas esmingai suvokiama tik kaip *causa sui*. Taip pasirodo metafizinė Dievo sąvoka. Metafizika privalo mąstyti orientuodamasi į Dievą, kadangi mąstymo dalykas yra bū-

tis, tačiau būtis kaip įvairiopas pagrindas: kaip *Logos*, kaip *hypokeimenon*, kaip substancija, kaip subjektas.

Šis paaiškinimas, matyt, paliečia kažką teisinga, tačiau taip paaiškinti metafizikos esmę aiškiai nepakanka. Juk ji yra ne tik teo-logika, bet ir onto-logika. Be to, metafizika nėra iš pradžių tik viena, o *po to* ir kita. Priešingai, metafizika yra teo-logika, nes ji yra onto-logika. Ji yra ta, nes ji yra ana. Onto-teologinė pamatinė metafizikos sąranga negali būti paaiškinta nei remiantis teologika, nei remiantis ontologika, jeigu čia paaiškinimas patenkina tai, ką reikia apmąstyti.

Be to, dar neapmąstyta, koks vienis sieja ontologiką ir teologiką, neapmąstyta šio vienio kilmė, neapmąstytas jo vienijamų skirtingybių skirtumas. Juk akivaizdu, jog kalbama ne apie dviejų savarankiškų metafizikos disciplinų ryšį, bet apie vienį to, *kas* yra paklausiama ir apmąstoma ontologikoje ir teologikoje: apie esinį patį savaime jo visuotinumo ir pradžios požiūriu *kartu su* esiniu pačiu savaime jo aukščiausio ir galutinio prado požiūriu. Šio vienio vienybė yra tokia, kad galutinis pradas savotiškai pagrindžia pirminį, o pirminis savotiškai pagrindžia galutinį. Abiejų pagrindimo būdų skirtingumas pats patenka į minėtą dar neapmąstytą skirtumą.

Esinio paties savaime jo visuotinumo ir pradžios požiūriu vienyje glūdi pamatinė metafizikos sąranga.

Dabar dera klausimą apie onto-teologinę metafizikos esmę pirmiausia paaiškinti tik kaip klausimą. Tą vietą, kurią paaiškina klausimas apie onto-teologinę metafizikos sąrangą, mums gali nurodyti tik pats dalykas, ir nurodyti tuo būdu, kad mąstymo dalyką mes bandysime mąstyti dalykiškiau. Mąstymo dalykas vakarietiškam mąstymui perduotas pavadinimu „būtis". Jeigu šį dalyką mes mąstysime bent truputį dalykiškiau, jeigu rūpestingiau paisysime dalyko problemiškumo, tada pasirodys: visur ir visada *būtis* reiškia *esinio* būtis, kur genityvą reikia mąstyti kaip *genitivus obiectivus*. *Esinys* visada ir visur reiškia *būties* esinys, kur genityvą reikia mąstyti kaip *genitivus subiectivus*. Ži-

noma, su tam tikra išlyga mes kalbame apie genityvą, orientuodamiesi į objektą ir subjektą, juk savo ruožtu pavadinimai „subjektas" ir „objektas" atsirado po būties ženklu. Aišku yra tik tai, kad kalbant apie esinio būtį ir apie būties esinį, kiekvienąkart turimas galvoje tam tikras skirtumas.

Todėl būtį mes mąstome dalykiškai tik tada, kai mes ją mąstome kaip kažką skirtinga nuo esinio, o esinį — kaip kažką skirtinga nuo būties. Taip — autentiškai — pamatomas skirtumas. Jeigu bandome jį priešstatyti, tuojau pat matome esą priversti skirtumą suvokti kaip tam tikrą ryšį, kurį mūsų suvokimas pridūrė prie būties ir prie esinio. Dėl to skirtumas paverčiamas distinkcija, mūsų intelekto dariniu.

Bet jeigu mes tariame, kad skirtumas yra mūsų suvokimo suteiktas priedas, kyla klausimas: priedas prie ko? Atsakome: prie esinio. Puiku. Tačiau ką tai reiškia: „esinys"? Ką tai reiškia, jeigu ne — toks, kuris *yra?* Taigi tariamą priedą, skirtumo suvokinį, mes susiejame su būtimi. Tačiau „būtis" pati reiškia — būtis, kuri yra *esinys.* Ten, kur iš pradžių turime pridurti skirtumą kaip tariamą priedą, mes jau randame esinio ir būties skirtumą. Čia yra panašiai kaip Grimų pasakoje apie kiškį ir ežį: „O aš jau čia". Žinoma, šį keistą dalyką, kad esinys ir būtis jau randami kaip skirtingi, galima interpretuoti kaip įprastą dalyką ir aiškinti jį taip: mūsų priešstatantis mąstymas apskritai yra taip sutvarkytas ir sudarytas, kad pats to nesuvokdamas ir stichiškai iš anksto visur nustato skirtumą tarp esinio ir būties. Tokiam tariamai akivaizdžiam ir greitam paaiškinimui būtų galima daug prieštarauti ir iškelti dar daugiau klausimų, visų pirma tokį klausimą: iš kur atsiranda tas „tarp", į kurį skirtumas turi būti tarsi įspraustas?

Užuot paisę nuomonių ir aiškinimų, atkreipkime dėmesį į štai ką: visur ir visada mes susiduriame su tuo, kas pavadinta skirtumu — tiek mąstymo dalyke, tiek esinyje,— ir tai yra taip neabejotina, kad į šitą situaciją mes net neatsižvelgiame. Mūsų mąstymui leista pasirinkti skirtumą, palikti neapmąstytą arba jį apmąs-

tyti autentiškai, patį savaime. Tačiau tokia laisvė galima ne visais atvejais. Visai netikėtai gali pasirodyti toks atvejis, kai mąstymas pasijunta esąs pašauktas atsiverti šiam klausimui: ką tada byloja ši tiek kartų minėta būtis? O jeigu būtis kartu pasirodo kaip „kieno nors būtis", taigi kaip skirtumo genityvas, tada minėtas klausimas skamba dalykiškiau: kas ją atitraukia nuo skirtumo, jeigu tiek būtis, tiek ir esinys kiekvienas savitai reiškiasi *tik per skirtumą*? Kad atsakytume į šį klausimą, pirmiausia privalome atsistoti skirtumą atitinkančia priešais stovėsena. Toks „priešais" mums atsiveria, jei žengiame žingsnį atgal. Tik šiuo žingsniu nutoldami, pirmąkart priartėjame ir pirmąkart atsiranda tikras artumas. Žengdami žingsnį atgal, mąstymo dalyką, būtį kaip skirtumą, išlaisviname kaip priešais stovėseną, o ši priešais stovėsena gali likti absoliučiai neobjektinė.

Vis dar žvelgdami į skirtumą ir kartu žengdami žingsnį atgal — jį išlaisvindami kaip apmąstytiną dalyką,— mes galime pasakyti: esinio būtis reiškia — būtis, kuri yra esinys. Šis „yra" čia prabyla tranzityviai, kaip praeinantis dalykas. Būtis čia esti pereidama į esinį. Tačiau būtis nepereina į esinį, palikdama savo vietą, tarsi esinys, iš pradžių būties neturintis, po to galėtų būti jos palytėtas. Būtis tai apima ir apimdama išslaptina tai, kas dėl tokios apimties pirmąkart pasirodo kaip išsislaptinantis dalykas. Toks pasirodymas reiškia — pasislėpti nepaslėptyje, būti priglobtam, būti esiniu.

Būtis pasirodo kaip išslaptinanti apimtis. Esinys pats savaime pasirodo nepaslėptyje besislepiančio atsivėrimo būdu.

Būtis kaip išslaptinanti apimtis ir esinys kaip toks, t. y. kaip besislepiantis pasirodymas, ir abu kaip tokios skirtingybės esti to paties, t. y. skirtumo, dėka. Pastarasis pirmąkart duoda ir išskleidžia tąjį Tarp, kuriame susisieja apimtis ir pasirodymas ir kuriame jie laikosi atsiskirdami ir suartėdami. Būties ir esinio skirtumas kaip apimties ir pasirodymo atsi-skyrimas yra *išslaptinanti-paslepianti* jųdviejų *sandermė*. Sandermėje vieš-

patauja save pridengiančios užverties prošvaistė, o toks viešpatavimas palaiko apimties ir pasirodymo atsiskyrimą ir suartėjimą.

Bandydami apmąstyti skirtumą kaip tokį, mes neleidžiame jam išnykti, o ieškome jo esmingos kilmės. Eidami prie jos, mes apmąstome apimties ir pasirodymo sandermę. Tai ir yra, žengus žingsnį atgal, dalykiškiau apmąstytas mąstymo dalykas: būtis, apmąstyta orientuojantis į skirtumą.

Žinoma, čia reikia įterpti pastabą dėl mūsų šnekos apie mąstymo dalyką, pastabą, kuri nuolat reikalauja mūsų dėmesio. Sakydami „būtis", šį žodį mes vartojame kaip plačiausios ir neapibrėžčiausios visuotinybės atitikmenį. Tačiau tada, kai šnekame tik apie visuotinybę, būtį apmąstome neadekvačiai. Mes priešstatome būtį taip, kad ji, būtis, niekaip nepasirodo. Būdas, kuriuo mąstymo dalykas — būtis — atsiveria, yra ypatingas. Mums įprastas mąstymo būdas aną atvirumą visada gali paaiškinti tik neadekvačiai. Tai galima parodyti pavyzdžiu, iš anksto atkreipiant dėmesį į tai, kad joks esinys negali būti pavyzdžiu būties esmei atskleisti, nes būties esmė yra pats žaidimas.

Apibūdindamas visuotinio dalyko visuotinumą, Hėgelis kartą pateikė tokį pavyzdį: kas nors nori krautuvėje nusipirkti vaisių. Jis reikalauja vaisių. Jam siūloma obuoliai, kriaušės, persikai, vyšnios, vynuogės. Bet pirkėjas atsisako siūlomų dalykų. Jis bet kuria kaina norėtų gauti vaisių. Bet tai, kas siūloma, kiekvieną kartą yra vaisiai, o vis dėlto pasirodo, kad vaisiaus nusipirkti negalima.

Neišmatuojamai sunkiau įsivaizduoti „būtį" kaip visuotinybę kokių nors esinių atžvilgiu. Būtis egzistuoja tik kokiu nors istoriniu pavidalu, kaip *Physis, Logos, Hen, Idea, Energeia,* substancialumas, objektyvumas, subjektyvumas, valia viešpatauti, valia valiai. Tačiau šie istoriniai pavidalai nėra išdėstyti kaip obuoliai, kriaušės, persikai; jie nėra išdėstyti ant istoristinio suvokimo prekystalio.

Tačiau ar mes negirdėjome apie būtį, įaustą į dialektinio proceso tvarką ir slinktį, kurią mąsto Hėge-

lis? Žinoma, girdėjome. Tačiau ir čia būtis atsiveria tik šviesos, apšvietusios Hėgelio mąstymą, dėka. Tuo norima pasakyti štai ką: tai, kaip ji — būtis — atsiveria, nulemta to būdo, kuriuo ji prašvinta. Tačiau šis būdas yra istorinis, paženklintas epochos savitumu, kuris mums esti tik tada, kai mes jam leidžiame būti autentiškai. Į istoriškumo artumą mes patenkame tik pasinerdami į prisiminimo akimirkos netikėtumą. Tai galima pasakyti ir apie kokios nors konkrečios būties ir esinio skirtumo formos patirtį, atitinkančią kokią nors konkrečią esinio interpretaciją. Tai, kas pasakyta, visų pirma tinka mūsų bandymui mąstyti skirtumą kaip išslaptinančios apimties ir besislepiančio pasirodymo sandermę, ir mąstyti jį žengiant žingsnį atgal, orientuojantis į skirtumo užmarštį. Tiesa, geriau įsiklausius išgirstama, kad, išsakydami šią sandermę, mes prakalbiname tai, kas jau buvo, nes mąstome apie išslaptinimą ir slėpimą, apie peršokimą (transcendenciją) ir apie pasirodymą (čia-esatį). Galbūt būties ir esinio skirtumą aiškinant kaip sandermę, kaip jos prieangis pasirodo kažkas visuotina, kas persmelkia būties likimą nuo pradžios iki pabaigos. Tačiau sunku pasakyti, kaip būtų galima mąstyti šį visuotinumą, juk tai nėra nei visuotinumas, apimantis visus atskirus atvejus, nei dėsnis, įtvirtinantis dialektiškai suvokto proceso būtinybę.

Vienintelis dalykas, kuris dabar reikalingas, yra atvirumas galimybei, dėl kurios skirtumas kaip sandermė būtų mąstomas taip, kad taptų aiškiau, kokiu mastu onto-teologinė metafizikos sandara savo esme kyla iš sandermės, duodančios pradžią metafizikos istorijai, persmelkiančios metafizines epochas, tačiau visur liekančios paslėptyje ir užmarštyje, t. y. panirusios į savęs nesuvokiančią užmarštį.

Kad palengvintume minėtą atvirumą, apmąstykime būtį, joje glūdintį skirtumą ir skirtume glūdinčią sandermę remdamiesi ta būties forma, per kurią būtis sušvito kaip *Logos*, kaip pagrindas. Per išslaptinančią apimtį būtis pasirodo kaip galimybė, leidžianti atsiverti esiniui, kaip įvairių pagaminimo ir pastatymo būdų pagrindimas. Esinys pats savaime grindžiamas kaip

nepaslėptyje besislepiantis pasirodymas; šitaip pagrįstas ir padarytas, jis ir pats savotiškai pagrindžia, t. y. veikia priežastingai. Pagrindžiančio ir pagrindžiamo esinių sandermė juos abu ne tik atskiria, bet ir susieja. Taip atskirti esiniai yra taip įsprausti į sandermę, kad ne tik būtis pagrindžia esinį kaip pagrindas, bet ir esinys savo ruožtu savotiškai grindžia būtį, ją veikia priežastingai. Esinys pajėgia tai padaryti tik tiek, kiek jis „yra" pilnatviška būtis: aukščiausias esinys.

Čia mūsų apmąstymas patenka į intriguojančią situaciją. Būtis esti kaip *Logos* pagrindo, atvirumo galimybės prasme. Tas pats *Logos* kaip santalka yra vienijantis pradas, *Hen.* Bet šitas *Hen* yra dvejopas: viena vertus, tai vienijantis pradas kaip pirminė ir visuotiniausia realybė; kita vertus, tai vienijantis pradas kaip aukščiausia realybė (Dzeusas). *Logos* grįsdamas viską sutelkia į visuotinį ir vienintelį pradą. Tik tarp kitko pažymėkime, kad tas pats *Logos* savyje dar slepia esmingų kalbos formų šaltinį ir todėl plačiausia prasme nulemia loginį sakymo pobūdį.

Kol būtis esti kaip esinio būtis, kaip skirtumas, kaip sandermė, tol trunka grindimo bei pagrindimo išsiskyrimas ir suartėjimas, tol būtis grindžia esinį ir esinys kaip aukščiausias esinys pagrindžia būtį. Vienas apima kitą, vienas prasiveria kitame. Apimtis ir pasirodymas reiškiasi abipusiškai atspindėdami vienas kitą. Skirtumo požiūriu tai reiškia: sandermė yra sukimasis, esinio ir būties sukimasis vienas apie kitą. Pats grindimas pasirodo sandermės prošvaistėje kaip kažkas, kas *yra,* taigi kas savaime, kaip esinys, reikalauja atitinkamo pagrindimo esiniu, t. y. priežastingumo, ir būtent priežastingumo aukščiausios priežasties pavidalu. Klasikinį šio dalyko įrodymą metafizikos istorijoje galima rasti mažai žinomame Leibnico tekste, kurį trumpai vadiname „24 metafizikos tezės" (Gerh. Phil. VII, 289 ir toliau; plg. Der Satz vom Grund.—1957.— S. 51 ir toliau).

Metafizika atitinka būtį kaip *Logos,* ir todėl savo vyraujančia tradicija visada yra logika, tačiau tokia

logika, kuri mąsto esinio būtį, vadinasi, yra skirtumo skirtingybių nulemta logika — onto-teo-logika.

Kiek metafizika mąsto esinį kaip tokį, kaip visumą, ji, orientuodamasi į skirtumo skirtingybes, priešstato esinį, nekreipdama dėmesio į skirtumą.

Skirtingybės pasirodo kaip esinio būtis visuotinybės pavidalu ir kaip esinio būtis aukščiausios esybės pavidalu.

Kadangi būtis reiškiasi kaip pagrindas, esinys yra pagrindžiamas kaip aukščiausias esinys, bet kartu jis yra pagrindžiantis kaip pirminė priežastis. Jeigu metafizika mąsto esinį orientuodamasi į kiekvienam esiniui kaip tokiam bendrą pagrindą, tada ji yra logika kaip onto-logika. Jeigu metafizika mąsto esinį kaip visumą, t. y. orientuodamasi į aukščiausią, viską pagrindžiantį esinį, tada ji yra logika kaip teo-logika.

Kadangi metafizinis mąstymas lieka panardintas į neapmąstytą skirtumą, metafizika, nulemta vienijančio sandermės vienio, yra vientisa kaip ontologija ir kartu teologija.

Onto-teologinė metafizikos sąranga atsiranda dėl vyraujančio skirtumo, kuris atskiria būtį kaip pagrindą nuo esinio kaip pagrindžiamos pagrindžiančios realybės ir kartu juos suartina, o toks atskiriantis suartinimas realizuoja sandermę.

Visa tai nukreipia mūsų mąstymą į tokią sritį, kuriai nusakyti nebetinka pamatiniai metafiziniai žodžiai: būtis ir esinys, pagrindas—pagrindžiamasis. Juk tai, ką tie žodžiai įvardija, ką prezentuoja jų nulemta mąstysena, kaip skirtingybės atsiranda iš skirtumo. Jų kilmės nebegalima mąstyti metafizikos horizonte.

Žvilgsnis į onto-teologinę metafizikos sąrangą parodo galimą kelią, kaip į klausimą „kaip į filosofiją patenka Dievas?" atsakyti remiantis metafizikos esme.

Dievas patenka į filosofiją per sandermę, kurią mes pirmiausiai mąstome kaip būties ir esinio skirtumo esmės prieangį. Skirtumas yra metafizikos esmės statinio brėžinys. Sandermė lemia ir nulemia būtį kaip su-kuriantį pagrindą, o šis pagrindas pats reikalingas jį atitinkančio pagrindimo savo pagrįstuoju esiniu, t. y. prie-

žastinio pagrindimo pirmapradiškiausiu dalyku. Tai yra priežastis kaip *causa sui.* Taip filosofijoje nusakomas tikslus Dievo pavadinimas. Šiam Dievui žmogus negali nei melstis, nei aukoti. *Causa sui* akivaizdoje žmogus negali nei baimingai atsiklaupti, nei groti ir šokti.

Todėl be-dieviškas mąstymas, kuris turi atsisakyti filosofinio Dievo, Dievo kaip *causa sui,* galbūt yra arčiau dieviškojo Dievo. Tuo norima pasakyti tik štai ką: toks mąstymas jam atsiveria laisviau, negu norėtų manyti onto-teo-logika.

Tegul ši pastaba šiek tiek nušviečia tą kelią, kurio ieško mąstymas, žengiantis žingsnį atgal, iš metafizikos į metafizikos esmę, iš skirtumo užmaršties į save slepiančio sandermės įslaptinimo likimą.

Niekas negali žinoti, kur, kada ir kaip šis mąstymo žingsnis nuves į autentišką (įvykio nulemtą) kelią, eigastį ir kelio tiesimą. Gali būti ir taip, kad metafizikos viešpatavimas dar labiau sustiprės, ir sustiprės būtent moderniosios technikos ir jos nenumatomų drastiškų padarinių pavidalu. Bet gali būti ir taip, kad visa, kas pasiekiama žengiant žingsnį atgal, ateities metafizikos bus panaudota ir patvarkyta kaip priešstatančiojo mąstymo padarinys.

Tada pats žingsnis atgal nebūtų žengtas, o keliu, kurį jis atveria ir parodo, nebūtų einama.

Tokie apmąstymai apninka nejučiom, tačiau jie nieko nereiškia, palyginti su visai kitokio pobūdžio sunkumu, kurį reikia įveikti žengiant žingsnį atgal.

Sunkumas glūdi kalboje. Mūsų vakarietiškoji šneka, šiaip ar taip, yra metafizinio mąstymo kalba. Ar vakarietiškos šnekos esmė savaime yra tik metafizika, todėl galutinai nulemta onto-teo-logikos, ar ši šneka išlaiko kitas sakmės (vadinasi, kartu sekančiojo nesakymo) galimybes, čia turi likti nenuspręsta. Mūsų seminaruose pakankamai dažnai atsiverdavo sunkumai, kurių negali išvengti mąstanti sakmė. Mažutėlis žodis „yra“, kuris visur byloja mūsų kalboje ir išreiškia būtį net ten, kur ji autentiškai nepasirodo, apima — nuo Parmenido *estin gar einai* iki spekuliatyvinės Hėgelio

tezės „yra" ir iki pat „yra" sunaikinimo Nyčės įtvirtintoje valioje viešpatauti — visą būties likimą.

Žvilgsnis į šį sunkumą, ateinantį iš kalbos stichijos, turi mums neleisti šio mūsų išbandyto mąstymo kalbos nedelsiant paversti terminologija ir jau rytoj kalbėti apie sandermę, užuot sutelkus visas pastangas apmąstyti tai, kas pasakyta. Juk tai, kas pasakyta, pasakyta seminare. O seminaras yra — kaip parodo pats žodis — tam tikra vieta ir galimybė išbarstyti sėklą, apmąstymo grūdelius, kurie kada nors kaip nors gali prasikalti ir duoti vaisių.

IŠ JAPONO IR KLAUSINĖJANČIOJO PAŠNEKESIO APIE KALBĄ

Japonas. Jūs pažįstate grafą Siudzo Kukį. Jis keletą metų buvo Jūsų studentas.

Klausinėjantysis. Nuolatos prisimenu grafą Kukį.

J. Jis per anksti mirė. Jo mokytojas Nisida parašė jam epitafiją ir rašė ją visus metus, norėdamas išreikšti savo mokiniui didžiausią pagarbą.

K. Dideliam savo džiaugsmui, aš turiu Kukio kapo ir giraitės, kurioje tas kapas yra, nuotraukas.

J. Aš žinau tą šventyklos sodą Kiote. Daugelis mano draugų kartu su manimi dažnai aplanko kapvietę. Šitą sodą kaip apmąstymo ir meditacijos vietą dvyliktojo amžiaus pabaigoje ant rytinių to meto sostinės Kioto kalvų įkūrė šventikas Honenas.

K. Tad ši šventoji giraitė yra labai tinkama vieta anksti mirusiam grafui.

J. Bet visi jo apmąstymai sukosi apie tai, ką japonai vadina *Iki.*

K. Iš pokalbių su Kukiu aš galėjau tik iš tolo nujausti, ką šitas žodis reiškia.

J. Vėliau, sugrįžęs iš Europos, grafas Kukis Kiote skaitė paskaitas apie japonų meno ir poezijos estetiką. Jos išleistos atskira knyga. Joje jis bando japonų meno esmę interpretuoti remdamasis europietiška estetika.

K. Tačiau ar, šito siekdami, galime remtis šia estetika?

J. Kodėl gi ne?

K. Šis pavadinimas ir tai, ką jis įvardija, yra kilę iš europietiško mąstymo, iš filosofijos. Todėl estetinis

nagrinėjimas turi būti iš esmės svetimas Rytų azijietiškai mąstysenai.

J. Žinoma. Jūs teisus. Tačiau mes, japonai, privalome remtis estetika.

K. Kuriam galui?

J. Ji duoda mums sąvokas, padedančias suprasti tai, kas mums atsiveria kaip menas ir poezija.

K. Ar jūs neprievartaujate tų sąvokų?

J. Galbūt ir taip,— juk nuo to laiko, kai susidūrėme su europietišku mąstymu, išryškėjo mūsų kalbos silpnybės.

K. Kaip?

J. Ji nepajėgia perteikti vienareikšmės objektų subordinacijos ir griežto jų tarpusavio ryšio.

K. Ar Jūs tokį nepajėgumą rimtai laikote savo kalbos trūkumu?

J. Dėl neišvengiamo Rytų Azijos ir europietiško pasaulių susilietimo Jūsų klausimą iš tikrųjų reikia giliau svarstyti.

K. Dabar Jūs palietėte poleminį klausimą, kurį aš ir grafas Kukis dažnai nagrinėjome, būtent klausimą, ar Rytų azijiečiams yra būtina ir pateisinama mėgdžioti europietišką sąvokų sistemą?

J. Atrodytų, kad dėl visų žemės rutulio dalių technizavimo ir industrializavimo, vykstančio šiuo metu, kitos išeities nebėra.

K. Jūs kalbate atsargiai ir sakote: atrodytų...

J. Žinoma. Juk vis dar lieka galimybė, kad, mūsų azijietiško mąstymo požiūriu, mus užgriūvantis techninis pasaulis palytės tik paviršių ir... kad...

K. ... tokiu būdu tikras susilietimas su europietiška egzistencija, nepaisant visokių mėgdžiojimų ir sampynų, vis dėlto neįvyks.

J. Galbūt jis ir negali įvykti.

K. Ar galima taip kategoriškai teigti?

J. Aš rizikuočiau taip tvirtinti pats paskutinis, kitaip nebūčiau atvykęs į Vokietiją. Tačiau aš nuolat jaučiu pavojų, kurio aiškiai nesuvokė ir grafas Kukis.

K. Kokį pavojų turite galvoje?

 J. Kad mes tos sąvokinio mąstymo gausos, kuri bū-

dinga europietiškai kalbos dvasiai, būsime priversti nureikšminti ir nuvertinti tai, kas lemia mūsų egzistenciją.

K. Tačiau iškyla dar didesnis pavojus. Jis liečia mus abu ir yra juo grėsmingesnis, juo mažiau krinta į akis.

J. Kaip?

K. Šis pavojus kyla iš tokios vietovės, kurioje mes net nemanome jį esant, tačiau kurioje mes kaip tik ir turime jį patirti.

J. Vadinasi, Jūs jau patyrėte šį pavojų, kitaip negalėtumėte jo nurodyti.

K. Aš jį patyriau jau seniai, tačiau tik kaip nuojautą, nesuvokdamas visos jo apimties ir svarbos, ir patyriau kaip tik šnekėdamas su grafu Kukiu.

J. Ar Jūs kalbėjotės su juo apie tai?

K. Ne. Pavojus pats iškildavo iš pokalbių tiek, kiek tai buvo pokalbiai.

J. Nesuprantu, ką turite galvoje.

K. Mūsų pokalbiai nebuvo kokia nors mokslinė, organizuota diskusija. Kur vykdavo tokia diskusija, pvz., seminaruose, grafas Kukis tylėdavo. Tie pokalbiai, kuriuos turiu galvoje, lyg koks laisvas žaismas vykdavo mano namuose, kur grafas Kukis kartais ateidavo su savo žmona, apsirengusia šventiniais japonų drabužiais. Dėl to rytietiškas pasaulis suspindėdavo dar ryškiau, ir pavojus, glūdėjęs mūsų pokalbiuose, labai išryškėdavo.

J. Aš vis dar nesuprantu, ką turite galvoje.

K. Mūsų pokalbių pavojus slypėjo pačioje kalboje, o ne tame, ką mes aptardavome, ir ne tame, *kaip* mes bandydavome tai padaryti.

J. Bet juk grafas Kukis nepaprastai gerai mokėjo ir vokiečių, ir anglų, ir prancūzų kalbas.

K. Žinoma. Tai, kas buvo aiškinamasi, *jis* galėjo išreikšti europietiškomis kalbomis. Tačiau mes aiškinomės *Iki,* ir šiuo atveju japonų kalbos dvasia *man* liko neaiški — ir net šiandien ji lieka tokia pati.

J. Pašnekesių kalba viską perkeldavo į *europietiškumą.*

K. Tuo tarpu pokalbiuose buvo bandoma *pasakyti* tai, kas esminga Rytų Azijos menui ir poezijai.

J. Dabar aš šiek tiek suprantu, kur Jūs jautėte pavojų. Pašnekesių kalba nuolat sugriaudavo galimybę pasakyti tai, apie ką buvo šnekama.

K. Neseniai kalbą aš pavadinau — gana bejėgiškai — būties namais. Jeigu žmogus savo kalbos dėka gyvena nuolat paklausiamas būties, tada galbūt mes, europiečiai, gyvename visai kitame name negu Rytų Azijos žmogus.

J. Tarkime, kad įvairios kalbos yra ne tik skirtingos, bet turi visai kitokią pamatinę esmę.

K. Tada pokalbis tarp vieno ir kito namo yra beveik neįmanomas.

J. Jūs pamatuotai sakote „beveik". Juk vis dėlto tai būdavo tam tikras pokalbis, ir, kiek aš galiu spėti, intriguojantis. Savo seminaruose, kuriuos jis mums vesdavo Kioto universitete, grafas Kukis nuolat sugrįždavo prie pokalbių su Jumis. Dažniausiai tai atsitikdavo tada, kai mes siekdavome suprasti priežastį, nulėmusią tai, kad jis važiavo į Vokietiją, norėdamas mokytis pas Jus. Jūsų knyga „Būtis ir laikas" tuomet dar nebuvo pasirodžiusi. Tačiau daugelis japonų profesorių, tarp jų ir didžiai gerbiamas profesorius Tanabė, po Pirmojo pasaulinio karo vyko pas Huserlį į Freiburgą studijuoti fenomenologijos. Nuo tada mano tėvynainiai susipažino su Jumis pačiu.

K. Tai, apie ką Jūs kalbate, buvo iš tikrųjų. Tais metais aš, kaip Huserlio asistentas, reguliariai, kiekvieną savaitę, kartu su ponais iš Japonijos skaitydavau pirmąjį Huserlio pagrindinį veikalą „Loginiai tyrinėjimai". Pats metras tuo metu nelabai vertino amžių sandūroje pasirodžiusį savo veikalą. Tačiau aš turėjau savo motyvų, dėl kurių atiduodavau pirmenybę „Loginiams tyrinėjimams" kaip fenomenologijos įvadui. Ir metras kilniadvasiškai toleravo mano pasirinkimą.

J. Tuo metu — aš manau, kad tai buvo 1921 metais — mūsų profesoriai klausėsi vienos Jūsų paskaitos. Vieną jos kopiją jie atsivežė į Japoniją. Jeigu aš neklystu, ji vadinosi „Išraiška ir reiškinys".

K. Šiaip ar taip, paskaitos tema buvo kaip tik tokia. Tačiau profesorius Kukis privalėjo turėti ypatingų motyvų, paskatinusių jį atvykti pas mane į Marburgą.

J. Taip, ir aš manau, kad tie motyvai siejasi su minėta paskaita, kurios nuorašas ir šiaip Japonijoje buvo plačiai aptarinėjamas.

K. Žinoma, nuorašai yra drumzlini šaltiniai; be to, paskaita buvo labai nevykusi. Bet joje buvo pabandyta eiti tokiu keliu, kuris vedė mane nežinia kur. Tik artimiausios jos atveriamos perspektyvos buvo man aiškios, nes jos mane nuolat viliojo, nors dažnai visas horizontas nutoldavo ir užtemdavo.

J. Tai šiek tiek nujautė ir mano tėvynainiai. Vis buvo galima išgirsti, kad Jūsų klausimai sukosi apie kalbos ir būties problemą.

K. Šitai taip pat buvo nesunku suprasti; juk jau mano habilitacinio veikalo, parašyto 1915 m., pavadinimas „Dunso Škoto kategorijų ir reikšmės mokslas" atvėrė abi perspektyvas: „Kategorijų mokslas" yra įprastinis esinio būties aiškinimo pavadinimas; „Reikšmės mokslas" implikuoja *grammatica speculativa,* metafizinį kalbos santykio su būtimi apmąstymą. Tačiau visi šitie ryšiai tuo metu man dar buvo neaiškūs.

J. Ir todėl Jūs tylėjote dvylika metų.

K. Ir 1927 metais pasirodžiusią knygą „Būtis ir laikas" aš paskyriau Huserliui, nes fenomenologija atvėrė tam tikro kelio galimybes.

J. Tačiau man atrodo, kad tema „Kalba ir būtis" liko potekstėje.

K. Ji liko potekstėje ir Jūsų minėtoje paskaitoje, atsiradusioje 1921 metais. Taip pat buvo ir su klausimais apie poeziją ir meną. Tuo ekspresionizmo viešpatavimo metu šios sritys nuolat mane domino, tačiau dar labiau man rūpėjo Helderlyno ir Traklio poezija, pagavusi mane dar studijų metais, prieš Pirmąjį pasaulinį karą. Ir dar anksčiau, paskutiniais metais gimnazijoje, 1907 m. vasarą, būties klausimas mane palytėjo Franco Brentano, Huserlio mokytojo, disertacijos pavidalu. Ji pavadinta taip: „Apie daugeriopą esi-

nio reikšmę pagal Aristotelį" ir parašyta 1862 m. Šią knygą tuomet man padovanojo mano globėjas, draugas ir tėvynainis, vėliau Freiburgo arkivyskupas dr. Konradas Grėberis. Tuo metu jis buvo Konstanco šv. Trejybės bažnyčios pastorius.

J. Ar Jūs dar turite šią knygą?

K. Štai, Jūs galite į ją žvilgtelėti ir perskaityti įrašą, kuris skamba taip: mano pirmas gimnazijos laikų graikų filosofijos vadovėlis. Visa tai Jums pasakoju ne tam, kad susidarytumėte nuomonę, jog jau tada supratau viską, kas man problemiška ir dabar. Tačiau galbūt Jums, kaip vokiečių literatūros profesoriui, mylinčiam ir puikiai pažįstančiam Helderlyno kūrybą, šį bei tą pasakys poeto žodis, iškylantis ketvirtoje „Himno Reinui" strofoje: „Juk liksi tu toks, kaip pradėjai".

J. Galbūt klausimas apie kalbą ir būtį yra Jus palietusios apšvietos dvasia.

K. Kas galėtų išdrįsti manyti gavęs tokią dovaną? Aš žinau tik vieną dalyką: kadangi kalbos ir būties apmąstymas nuo pat pirmųjų žingsnių lemia mano minties kelią, aiškus supratimas tikriausiai lieka potekstėje. Galbūt didžiausias knygos „Būtis ir laikas" trūkumas yra tas, kad aš pernelyg anksti išdrįsau žengti pernelyg toli.

J. Vargu ar taip galima apibūdinti Jūsų mintis apie kalbą.

K. Žinoma, ne visai, nes pirmą kartą kalbos klausimą aš pabandžiau aiškintis vienoje paskaitoje, praėjus dvidešimčiai metų po to, kai buvo parašytas habilitacinis veikalas. Tai atsitiko tuo pat metu, kai aš paskaitose išdėsčiau pirmąsias Helderlyno himnų interpretacijas. 1934 metų vasaros semestre aš skaičiau paskaitą tokiu pavadinimu: „Logika". Tačiau tai buvo apmąstymas apie *logos,* kuriame aš ieškojau kalbos esmės. Šiaip ar taip, dar prireikė beveik dešimtmečio, kol galėjau pasakyti tai, ką mąsčiau,— o tinkamo žodžio dar neturiu ir šiandien. Perspektyva tokio mąstymo, kuris stengiasi atitikti kalbos esmę, visa savo platuma vis dar lieka neaiški. Todėl aš dar negaliu

pasakyti, ar tai, ką aš bandžiau mąstyti kaip kalbos esmę, apima ir Rytų Azijos kalbą, ar galų gale — o tai kartu būtų pradžių pradžia — kalbos esmė gali atsiverti tokiai mąstančiai patirčiai, kuri duotų garantiją, kad europietiškoji vakarietiškoji ir rytietiškoji sakmės užmezga pokalbį, išdainuojantį tai, kas ištrykšta iš vieno ir vienintelio šaltinio.

J. Bet tai reikštų, kad abu kalbos pasauliai vis dar lieka slaptingi.

K. Kaip tik tai ir turiu galvoje. Todėl Jūsų apsilankymas man ypač brangus. Kadangi Jūs jau išvertėte į japonų kalbą Kleisto dramas ir keletą mano paskaitų apie Helderlyną, kadangi Jūs ypač daug mąstėte apie poeziją. Jūsų klausa ypač jautri klausimams, kuriuos aš iškėliau Jūsų tėvynainiams beveik prieš trisdešimt penkerius metus.

J. Nepervertinkite mano sugebėjimų, nes, išaugusiam japonų poezijos stichijoje, man vis dar sunku esmingai ir teisingai patirti europietišką poeziją.

K. Nors ir lieka pavojus, neišvengiamai slypintis mūsų vokiečių kalba vykstančiame pokalbyje, aš vis dėlto tikiu, kad pats šį bei tą išmokau ir galiu klausinėti geriau negu prieš keletą dešimtmečių.

J. Anuo metu mano tėvynainių pokalbiai su Jumis, lydėję Jūsų paskaitą, nukrypo kita linkme.

K. Todėl dabar aš klausiu Jūsų: kokie motyvai paskatino japonų profesorius ir visų pirma grafą Kukį atkreipti ypatingą dėmesį į tą paskaitos nuorašą?

J. Aš galiu remtis tik Kukio aiškinimais. Jie niekada man nebuvo visiškai aiškūs: juk apibūdindamas Jūsų mąstymą jis dažnai vartodavo pavadinimus „hermeneutika" ir „hermeneutinis".

K. Kiek prisimenu, šį pavadinimą aš pirmiausia pavartojau vienoje vėlyvoje paskaitoje, 1923 m. vasarą. Tada aš pradėjau rašyti „Būtį ir laiką".

J. Mūsų nuomone, grafui Kukiui nepavyko gerai paaiškinti šio pavadinimo nei žodžio reikšmės požiūriu, nei turint galvoje tą prasmę, kuria Jūs kalbėjote apie hermeneutinę fenomenologiją. Kukis tik nuolat pabrėž-

davo, kad šis pavadinimas turi nužymėti naują fenomenologijos kryptį.

K. Taip iš tikrųjų galėjo atrodyti. Tuo tarpu man nerūpėjo nei fenomenologijos kryptis, nei kažkas nauja. Priešingai, aš pabandžiau fenomenologijos esmę mąstyti pirmapradiškiau, kad šitaip surasčiau jai vietą Vakarų filosofijoje.

J. Tačiau kodėl Jūs pasirinkote pavadinimą „hermeneutika"?

K. Atsakymas į Jūsų klausimą yra „Būties ir laiko" įvade (§ 7c). Tačiau aš Jums mielai pasakysiu dar ir tai, kas nuo šio pavadinimo vartosenos nuima atsitiktinumo ir regimybės kaukę.

J. Aš prisimenu, kad kaip tik čia iškilo neaiškumų.

K. Pavadinimas „hermeneutika" man buvo savaime suprantamas dėl mano teologinių studijų. Tuo metu mane ypač domino klausimas apie santykį tarp Šventojo Rašto žodžio ir teologinio-spekuliatyvinio mąstymo. Jeigu norite, tai buvo tas pats santykis, t. y. santykis tarp kalbos ir būties, tik paslėptas ir man nesuvokiamas, todėl aš, klupdamas ir klaidžiodamas, bergždžiai ieškojau kokios nors išeities.

J. Aš pernelyg menkai susipažinęs su krikščioniškąja teologija, kad suprasčiau, apie ką Jūs šnekate. Tačiau akivaizdu, kad Jūs, išaugęs teologijos dirvoje ir ją giliai studijavęs, turite visai kitokias šaknis negu tie, kurie tik išoriškai pasiskaitė šį bei tą iš viso to, kas priklauso šiai sričiai.

K. Neturėdamas tokios teologinės kilmės, aš niekada nebūčiau patekęs į mąstymo kelią. Juk kilmė visada yra ir ateitis.

J. Jeigu viena ir kita siejasi, ir apmąstymas įsišaknija į šį šauksmą. . .

K. . . . ir taip tampa tikrąja dabartimi. Vėliau pavadinimą „hermeneutika" aš suradau Vilhelmo Diltėjaus istorinių dvasios mokslų teorijoje. Diltėjus susipažino su hermeneutika iš *to paties* šaltinio, iš savo teologinių studijų, ypač tyrinėdamas Šlėjermacherį.

J. Kiek man žinoma iš filologinių studijų, herme-

neutika yra mokslas, nagrinėjantis literatūros veikalų interpretavimo tikslus, būdus ir taisykles.

K. Pirmiausia jos atsiradimas susijęs su knygų knygos, Biblijos, interpretacija. Iš Šlėjermacherio rankraštinio palikimo išleista paskaita pavadinta: „Hermeneutika ir kritika, pabrėžiant jų ryšį su Naujuoju Testamentu" (1838). Šią paskaitą aš turiu po ranka ir perskaitysiu Jums du pirmuosius „Bendrojo įvado" sakinius:

„Hermeneutika ir kritika, dvi filosofinės disciplinos, du menai, yra susijusios, nes vienos iš jų praktikavimas suponuoja antrąją. Pirmoji apskritai yra menas teisingai suprasti kito (žmogaus) kalbą, visų pirma rašytinę; antroji yra menas teisingai spręsti apie raštų ir rašytojų tikrumą ir jį nustatyti remiantis patikimais liudijimais bei duomenimis. . ."

J. Tai reiškia, kad hermeneutika, tinkamai praplėtus jos prasmę, gali būti apibūdinta kaip bet kokios (pvz., net plastinio meno kūrinių) interpretacijos teorija ir metodologija.

K. Visai teisingai.

J. Ar ir Jūs pavadinimą „hermeneutika" vartojate tokia plačia prasme?

K. Išlaikydamas Jūsų klausimo stilių, aš turiu atsakyti taip: pavadinimas „hermeneutika" „Būtyje ir laike" vartojamas *dar* platesne reikšme; „platesnis" čia reiškia, žinoma, ne tik paprastą tos pačios reikšmės išplėstą taikymą dar didesnei reikšmių sričiai, „platesnis" čia reiškia: orientuotas į tą platumą, kuris išauga iš pirmapradės esmės. „Būtyje ir laike" hermeneutika nėra nei mokslas apie interpretacijos meną, nei pati interpretacija; priešingai, tai yra pastanga interpretacijos esmę pirmąkart apibrėžti remiantis hermeneutikos prigimtimi.

J. Tačiau ką tokiu atveju reiškia hermeneutika? Aš nesiryžtu — nors tai prašyte prašosi — pasiduoti įtarimui, kad Jūs šiuo atveju žodį „hermeneutinis" vartojate savavališkai. Kad ir kaip ten būtų, man knieti išgirsti iš Jūsų tam tikrą, jeigu taip galima sakyti, autentišką Jūsų pateiktos žodžio vartosenos paaiškinimą,

nes kitaip bus visiškai neaišku, kas davė postūmį grafo Kukio apmąstymams.

K. Mielai patenkinu Jūsų prašymą. Tik nelaukite kažko ypatingo, nes šis dalykas yra mįslingas, ir galbūt apskritai negalima kalbėti apie kokį nors „dalyką".

J. Veikiau apie tam tikrą vyksmą.

K. Arba apie tam tikrą santykį su dalyku (um einen Sach-Verhalt). Bet vartodami tokius pavadinimus, mes tuojau pat pateksime nežinia kur.

J. Tačiau tik tada, jeigu mes nors atsižvelgiame į tai, ką norėtų pasiekti mūsų sakmė.

K. Jūs tikriausiai pastebėjote, kad aš savo vėlyvuose raštuose nebevartoju pavadinimų „hermeneutika", „hermeneutinis".

J. Sakoma, kad Jūs pakeitėte savo poziciją.

K. Aš atsisakiau ankstesnės pozicijos ne tam, kad pakeisčiau ją kita, priešinga, o todėl, kad ir ankstesnė pozicija buvo tik laikysena pakeliui. Mąstymo lemtis yra kelias. Ir mąstymo keliai slepia savyje tą paslaptį, kad jais mes galime eiti ir pirmyn, ir atgal, kad net kelias atgal mus veda į priekį.

J. Sakydamas „pirmyn" Jūs, žinoma, turite galvoje ne pažangą, o... o... man sunku surasti tinkamą žodį.

K. „Pirmyn" — į tą artimiausią artumą, kurią mes nuolat peržengiame, kuri kaskart mus glumina, kai tik ją išvystame.

J. Taigi, kurią mes tuoj pat vėl išleidžiame iš akių, kad galėtume laikytis to, kas mums įprasta ir būtina.

K. Užtat ta nuolat peržengiama artuma mus galėtų grąžinti atgal.

J. Taip, atgal, tačiau kur?

K. Į pradžią.

J. Tai suprasti man sunku, jeigu aš privalau tai mąstyti remdamasis tuo, ką Jūs iki šiol apie tai esate pasakęs savo raštuose.

K. Bet juk Jūs jau užsiminėte apie tai kalbėdamas

apie dabartį, išsiliejančią iš praeities ir dabarties sąsajos.

J. Tai, ką Jūs galbūt turite galvoje, aš iškart matau aiškiau, mąstydamas iš mūsiškės japoniškos patirties. Tačiau nesu tikras, ar Jūs žvelgiate į tą patį.

K. Tai galėtų pasitvirtinti mūsų pokalbyje.

J. Mūsų, japonų, neglumina tai, kad koks nors pokalbis palieka neapibrėžta tai, kas iš tikrųjų turima galvoje, ir netgi tai, kad viskas paliekama neapibrėžtyje.

K. Aš manau, kad tai — neatskiriama sėkmingo mąstančių žmonių pokalbio dalis. Tai savaime padeda suprasti, kad toji neapibrėžtis ne tik kad neišsprūsta iš rankų, bet pokalbio slinktyje vis ryškiau išskleidžia savo sutelkiančią galią.

J. Deja, tokios sėkmės trūkdavo mūsų pokalbiams su grafu Kukiu. Mes, jaunuoliai, reikalaudavome iš jo patenkinti mūsų žinojimo troškimą tiesiogiai, pateikiant apčiuopiamą informaciją.

K. Žinojimo troškimas ir aiškinimų godulys niekada nenuveda mūsų į mąstančio klausimo stichiją. Žinojimo troškimas visada yra paslėptas įžūlumas tokios savimonės, kuri remiasi savavališkai išrastu protu ir jo protingumu. Žinojimo *troškimas netrokšta* viltingai laukti brėkštančios mąstomybės.

J. Taigi mes iš tikrųjų norėtume tik žinoti, kiek europietiškoji estetika yra pajėgi geriau paaiškinti tai, kame glūdi mūsų meno ir poezijos esmė.

K. Ir tai būtų?

J. Tam mes turime jau minėtą pavadinimą *Iki.*

K. Šį žodį aš labai dažnai girdėjau iš Kukio lūpų, nepajėgdamas patirti to, kas juo pasakyta.

J. Tuo tarpu grafui Kukiui jūsiškai interpretuojamos hermeneutikos dėka *Iki* kaip nors turėjo tapti aiškesnis.

K. Nors aš tai jaučiu, tačiau niekaip negalėčiau eksplikuoti jo intuicijų.

J. Tai, kas Jums trukdo tai padaryti, Jūs jau įvardijote: pašnekesio kalba buvo europietiška; tuo tarpu patirti ir mąstyti reikia rytietišką japonų meno esmę.

K. Tai, ką mes aptarinėjome, iš pat pradžių buvo įsprausta į europietiškų vaizdinių regratį.

J. Kaip Jūs tai pastebėjote?

K. Iš to, kaip Kukis aiškino pamatinį žodį *Iki.* Jis kalbėjo apie juslinį švytėjimą, kurio gyvastingame žavesyje švyti tai, kas antjusliška.

J. Aš manau, kad, šitaip aiškindamas, Kukis palietė tai, ką mes patiriame japonų mene.

K. Tai reiškia, kad Jūsų patirtis skleidžiasi juslinio ir antjuslinio pasaulių skirtingybėje. Ant šios skirtingybės rymo tai, kas nuo seno vadinama Vakarų metafizika.

J. Nurodydamas šią metafiziką persmelkiančią skirtingybę, dabar Jūs priartėjote prie to pavojaus, apie kurį mes kalbėjome, šaltinio. Mūsų mąstymui — jeigu aš jį galiu taip pavadinti — pažįstama kažkas panašaus į metafizinę skirtingybę, tačiau pati skirtingybė ir tai, ką ji atskiria, nesiduoda pagaunama vakarietiškomis metafizinėmis sąvokomis. Mes sakome: *Iro,* t. y. spalva, ir sakome: *Ku,* t. y. tuštuma, atvertis, dangus. Mes sakome: be *Iro* nėra *Ku.*

K. Atrodo, kad tai tiksliai atitinka tą, ką europietiškasis, t. y. metafizinis, mokslas sako apie meną, kai jis aiškina meną estetiškai. *Aisthēton,* juslinė suvokiamybė, leidžia švytėti *noēton,* nejuslinei realybei.

J. Dabar Jūs suprantate, kokia didelė grafui Kukiui buvo pagunda *Iki* apibrėžti remiantis europietiška estetika, t. y. pasak Jūsų, metafiziškai.

K. Dar didesnis buvo ir yra mano būgštavimas, kad, einant tokiu keliu, tikroji rytietiško meno esmė lieka neatskleista ir yra nustumiama į jai svetimą stichiją.

J. Aš visiškai suprantu Jūsų būgštavimą; juk nors *Iro* įvardija spalvą, tačiau iš esmės išreiškia daug daugiau negu tik juslinę suvokiamybę, kad ir kokia ji būtų. Nors *Ku* įvardija tuštumą ir atvertį, tačiau išreiškia kažką kita, o ne tik antjusliškumą.

K. Jūsų užuominos, kurias galiu suvokti tik labai apytikriai, didina mano nerimą. Dar didesnis negu minėtas būgštavimas yra mano lūkestis, kad mūsų pokal-

bis, prasidėjęs atsiminimais apie grafą Kukį, gali pavykti.

J. Jūs manote, kad jis gali mus priartinti prie to, kas neišsakoma ir nepasakyta.

K. Taip mums būtų atverta mąstomybės gausa.

J. Kodėl Jūs sakote „būtų"?

K. Kadangi dabar aš *dar* aiškiau matau pavojų, kad mūsų pašnekesio kalba nuolat sudaužo galimybę pasakyti tai, ką mes aptarinėjame.

J. Kadangi pati kalba rymo ant metafizinės jusliškumo ir nejusliškumo skirtingybės, pamatiniai elementai, garsas ir raštas, kalbos statinį remia iš vienos pusės, o reikšmė ir prasmė — iš kitos.

K. Bent jau europietiškų vaizdinių akiratyje. Ar Jūsų akiratyje situacija ta pati?

J. Vargu bau. Bet, kaip jau užsiminiau, pagunda pasitelkti europietiškus vaizdinius ir sąvokas yra didžiulė.

K. Ją sustiprina vyksmas, kurį aš norėčiau pavadinti tobulu žemės rutulio ir žmogaus europietinimu.

J. Daugelis šiame vyksme įžvelgia proto triumfą. Tuo tarpu XVIII a. pabaigoje, vykstant Prancūzų revoliucijai, protas buvo paskelbtas dievybe.

K. Iš tikrųjų. Šią dievybę paverčiant stabu, einama taip toli, kad bet koks mąstymas, kuris atmeta proto pretenzijas kaip nepamatuotas, pasmerkiamas kaip kažkas absurdiška.

J. Jūsų europietiško proto viešpatavimo neliečiamybė pagrindžiama tomis racionalumo pergalėmis, kurias kas akimirka demonstruoja techninė pažanga.

K. Apankama vis labiau ir jau nepajėgiama matyti, kad žmogaus ir žemės rutulio europietinimas naikina visų esmingų dalykų šaltinius. Atrodo, kad tie šaltiniai turėtų išsekti.

J. Labai tinkamas pavyzdys, parodantis tai, ką Jūs turite galvoje, yra visam pasauliui žinomas filmas „Rasiomonas". Galbūt Jūs jį matėte?

K. Laimei, taip; tačiau, nelaimei, tik vieną vienin-

telį kartą. Iš jo aš manau patyręs japoniško pasaulio žavesį, persmelktą paslapties. Todėl aš nesuprantu, kodėl Jūs kaip viską naikinančio europietinimo pavyzdį pateikiate kaip tik šį filmą?

J. Mes, japonai, manome, kad ekspozicija daug kur, pvz., dvikovų scenose, yra pernelyg realistiška.

K. Tačiau ar kartu neparodytos ne tokios ryškios scenos?

J. Tokios rūšies neregimų dalykų, beveik nepastebimų europiečio akiai, šiame filme gausu. Aš turiu galvoje rymančią ranką, į kurią susitelkia lytėjimas, neišmatuojamai tolimas bet kokiam čiupinėjimui, ir to jau negalima pavadinti net scena ta prasme, kurią, kaip suprantu, suponuoja Jūsų kalbos vartosena. Toji ranka yra persmelkta iš toli ateinančio ir dar toliau kviečiančio šauksmo, nes jis iškyla iš tylos.

K. Tačiau žvelgdamas į tokias scenas, kurios skiriasi nuo mūsiškų, aš visai nebesuprantu, kodėl šį filmą Jūs galite pateikti kaip europietinimo pavyzdį?

J. To irgi negalima suprasti, nes aš vis dar netinkamai išreiškiu savo mintį. O kad tai padaryčiau, man reikalinga kaip tik Jūsų kalba.

K. Ir Jūs čia nematote pavojaus?

J. Galbūt jis leidžiasi bent akimirkai pašalinamas.

K. Kol Jūs kalbate apie realizmą, Jūs šnekate metafizikos kalba ir judate realumo kaip jusliškumo ir idealumo kaip nejusliškumo skirtingybėje.

J. Jūs teisus. Tačiau kalbėdamas apie realizmą, aš turėjau galvoje ne tai šen, tai ten išbarstytą vaizdavimo masyvumą, kuris, atsižvelgiant į *ne*-japoną žiūrovą, jau savaime yra neišvengiamas.

Kalbėdamas apie šio filmo realistiškumą, iš esmės aš turėjau galvoje visai ką kita, būtent tai, kad japoniškas pasaulis apskritai įspraustas į fotografinį objektiškumą ir esmingai jam palenktas.

K. Jei aš gerai supratau, Jūs norite pasakyti, kad Rytų Azijos pasaulis ir kino industrijos techninis estetinis produktas vienas su kitu nesuderinami.

J. Kaip tik tai aš turiu galvoje. Nesvarbu, kokia

 būtų japoniško filmo estetinė kokybė, bet vien tas

faktas, kad mūsų pasaulis įspraudžiamas į filmą, šį pasaulį stumia į tą sritį, kurią Jūs vadinate objektiškumu. Filmiškas suobjektinimas jau pats savaime yra vis labiau plintančio europietinimo padarinys.

K. Europietis labai sunkiai suprastų tai, ką Jūs sakote.

J. Žinoma, ir visų pirma todėl, kad fasadinis Japonijos pasaulis yra visiškai europietiškas, jei norite, amerikietiškas. Ir priešingai, giluminį japonišką pasaulį, tiksliau tariant, tai, kas jis yra iš tikrųjų, Jūs patirsite žiūrėdamas No spektaklį.

K. Aš žinau tik vieną veikalą apie *tai.*

J. Leiskite paklausti, kokį?

K. Benlio akademinį traktatą.

J. Japonų požiūriu, jis yra nepaprastai fundamentalus ir apskritai geriausia, ką galima pasiskaityti apie No teatrą.

K. Tačiau skaitymo nepakanka.

J. Jūs privalote į tokį spektaklį įsigyventi. Tačiau net tai yra nepaprastai sunku, kol Jūs nepajėgiate įsigyventi į japonišką egzistenciją. Kad Jūs išvystumėte — nors tik labai apytikriai — šį bei tą iš to, kas yra svarbiausia No spektaklyje, aš norėjau Jums padėti viena pastaba. Jūs žinote, kad japoniška scena yra tuščia.

K. Ši tuštuma reikalauja nepaprasto susikaupimo.

J. Dėl to pakanka paties menkiausio aktoriaus gesto, kad iš keistos ramybės atsivertų nepaprasta didybė.

K. Kaip tai suprasti?

J. Jeigu, pvz., turi atsiverti kalnų landšaftas, tada aktorius lėtai pakelia atgniaužtą ranką ir tyliai laiko ją prie antakių. Ar galiu Jums tai parodyti?

K. Prašau.

(Japonas atsistoja ir laiko ranką aprašytu būdu).

K. Tai, žinoma, toks gestas, kurį vargu ar galėtų padaryti europietis.

J. Be to, jis reiškiasi ne vien tik regimu rankos judesiu ir ne kūno padėtimi. Tikroji esmė to, kas Jūsų kalboje vadinama „gestu“, sunkiai nusakoma.

K. Bet, nepaisant to, šis žodis galbūt gali padėti autentiškai patirti tai, kas pa-sakoma.

J. Pagaliau jis sutampa su tuo, ką turiu galvoje.

K. Gestas yra tam tikros naštos sutelkimas.

J. Žinoma, Jūs sąmoningai nesakote: mūsų naštos, mūsų elgsenos.

K. Kadangi tikroji našta pirmąkart atneša mums mus pačius.

J. Tačiau jai mes atiduodame tik dalį savęs.

K. Ir tuo būdu tai, kas atneša mums mus pačius, mūsų atsidavimą jau paverčia atnašavimu.

J. Taigi gestą Jūs vadinate taip: savyje pirmapradiškai vientisas atsidavimo ir atnašavimo sutelkimas.

K. Ši formulė, žinoma, yra pavojinga, nes sutelkimas gali būti suvoktas kaip koks išorinis suvienijimas.

J. Užuot patyrus, kad bet kokia našta, atnašavimas ir atsidavimas išsilieja tik iš sutelkimo.

K. Jei mums pavyktų gestą apmąstyti kaip tik taip, kur tada mes turėtume ieškoti Jūsų parodyto gesto esmės?

J. Tam tikroje neregimoje žiūroje, kuri taip sutelktai atsiduoda tuštumai, kad joje ir per ją pasirodo kalnynas.

K. Tai reiškia, kad tuštuma yra tas pat, kas ir Niekas, t. y. tokia esatis, kurią mes stengiamės mąstyti kaip kažką kita bet kokios čia-esaties ir čia-nesaties atžvilgiu.

J. Žinoma. Todėl Japonijoje mes iškart supratome pranešimą „Kas yra metafizika?", kai 1930 metais mus pasiekė jo vertimas. Jį pabandė išversti vienas japonų studentas, tuomet klausęsis Jūsų paskaitų.— Mes dar ir dabar stebimės, kaip europiečiai minėtame pranešime interpretuojamą Nieką galėjo aiškinti nihilistiškai. Mums tuštuma yra aukščiausias įvardijimas to, ką Jūs norėtumėte pasakyti žodžiu „būtis"...

K. ... ryždamasis mąstymui, kurio pirmieji žingsniai ir šiandien yra žengtini. Žinoma, toks žingsnis sukeltų didelę painiavą, glūdinčią pačiame dalyke ir susijusią su žodžio „būtis" vartosena. Juk iš tikrųjų šis žodis yra metafizinės kalbos nuosavybė, tuo tarpu aš

šį žodį sieju su pastangomis, kurios atskleidžia metafizikos esmę ir tuo būdu pirmąkart parodo jos ribas.

J. Kaip tik tai Jūs ir turite galvoje, kalbėdamas apie metafizikos įveiką.

K. Tik tai; ne kokią nors destrukciją, net ne metafizikos neigimą. Siekti tokių dalykų būtų vaikiškas įžūlumas ir istorijos pažeminimas.

J. Mus iš tolo visada stebino tai, kad daug nesivarginant Jums buvo prikišamas nihilistinis požiūris į ankstesnio mąstymo istoriją. O tuo tarpu Jūs siekėte tik pirmapradiško tradicijos **įsisavinimo.**

K. Galima ir reikia ginčytis, ar jis buvo sėkmingas.

J. Kad šis ginčas vis dar nėra produktyvus, be daugelio kitų priežasčių, visų pirma nulemta tos painiavos, kurią sukėlė Jūsų dviprasmiška žodžio „būtis" vartosena.

K. Jūs teisus; bet yra vienas nesusipratimas, kad minėta painiava buvo priskirta mano mąstymui, kuris, eidamas savo keliu, labai aiškiai suvokė skirtumą tarp „būties" kaip „esinio būties" ir „būties" kaip „būties", interpretuojamos jai būdingos prasmės, t. y. jos tiesos (prošvaistės), horizonte.

J. Kodėl žodžio „būtis" Jūs iškart ir ryžtingai nepriskyrėte tik metafizikos kalbai? Kodėl tam, ko Jūs kaip „būties prasmės" ieškojote laiko horizonte, tuojau pat nedavėte ypatingo įvardijimo?

K. Kaip galima įvardyti tai, ko dar tik ieškoma? Juk suradimas glūdi įvardijančio žodžio ištarmėje.

J. Tai reiškia, kad atsiradusi painiava turi būti pašalinta.

K. Žinoma, ir galbūt labai lėtai ir tik taip, kad mes rūpestingai sieksime išpainiojimo (Entwirrung).

J. Tik jis veda į išsilaisvinimą.

K. Tačiau kelio į jį negalima nužymėti planingai, kaip kokios gatvės. Mąstymas dovanoja tai, ką aš galėčiau pavadinti beveik stebuklingu kelio tiesimu.

J. Kai tiesiantieji kartais turi sugrįžti į apleistas statybos vietas ar net už jų.

K. Aš stebiuosi, kad Jūs taip įžvalgiai suvokiate mąstymo kelių specifiką.

J. Šioje srityje mes turime turtingą patirtį, tačiau ji nėra įsprausta į sąvokinės metodologijos formą, sukaustančią bet kokį mąstymo žingsnių judrumą. Be to, Jūs pats man davėte dingstį aiškiau matyti Jūsų mąstymo kelią.

K. Kaip?

J. Neseniai — nors žodį „būtis" Jūs vartojate taupiai — šį pavadinimą Jūs vėl pavartojote tokiame kontekste, kuris darosi man vis labiau suprantamas kaip pati giliausia Jūsų mąstymo esmė. „Laiške apie humanizmą" Jūs apibūdinate kalbą kaip „būties namus"; šiandien, prasidedant mūsų pokalbiui, Jūs pats užsiminėte apie šį posakį. Ir tai prisimindamas, aš turiu pasakyti, kad mūsų pašnekesys nuklydo toli į šalį.

K. Taip tik atrodo. Iš tikrųjų mes dar esame tik pakeliui į jo tikrąją vagą.

J. Šią akimirką aš nesuprantu, ką Jūs sakote. Mes bandėme kalbėtis apie grafo Kukio estetinę *Iki* interpretaciją.

K. Mes tai pabandėme ir negalėjome apeiti būtinybės apmąstyti tokiame pašnekesyje glūdintį pavojų.

J. Mes supratome, kad šis pavojus glūdi slaptingoje kalbos esmėje.

K. Ir tą pačią akimirką Jūs ištarėte posakį: „būties namai", kuriuo siekiama atskleisti kalbos *esmę.*

J. Tai reiškia, kad mes iš tikrųjų likome šio pokalbio kelyje.

K. Matyt, tik todėl, kad mes, patys to gerai nežinodami, likome paklusnūs tam, kas, pasak Jūsų, duoda galimybę pokalbiui pavykti.

J. Tai būtų kažkokia neapibrėžta apibrėžtis...

K. ... kuriai mes leidžiame prabilti neiškreiptu balsu.

J. Rizikuodami, kad šis balsas mūsų atveju yra pati tyla.

K. Ką Jūs dabar turite galvoje?

J. Tą patį, ką ir Jūs — kalbos esmę.

K. Tai ir yra mūsų pašnekesio apibrėžtis. Bet kartu mes negalime prie jos prisiliesti.

J. Žinoma, kad ne, jeigu Jūs turite galvoje pastangą sugriebti (Greifen) Jūsų europietiškos sąvokų darysenos prasme.

K. Šito, žinoma, aš neturiu galvoje. Net posakis „būties namai" neduoda jokios kalbos esmės sąvokos, nelaimei tų filosofų, kurių nepasitenkinimas tokiuose posakiuose randa tik mąstymo nuosmukį.

J. Jūsų posakis „būties namai" ir man duoda daug peno mąstymui, tačiau dėl kitų priežasčių. Juk aš jaučiu, kad jis palyti kalbos esmę, jos nepažeisdamas. Juk jeigu mums reikia leisti apibrėžčiai prabilti savo balsu, tai jokiu būdu nereiškia, kad mes neprivalome apmąstyti kalbos esmės. Lemtinga yra tik tai, kaip tai bandoma padaryti.

K. Todėl dabar aš ryžtuosi užduoti man seniai knietintį klausimą, kurį iškelti mane beveik privertė Jūsų netikėtas apsilankymas.

J. Ar nepervertinate mano sugebėjimo suprasti Jūsų klausimus? Be kita ko, mūsų pašnekesys mane išmokė aiškiau matyti, kaip dar menkai apmąstyta tai, kas liečia kalbos esmę.

K. Juolab kad Rytų Azijos ir Europos tautoms kalbos esmė yra visiškai kitokia.

J. Kitokios prigimties yra ir tai, ką Jūs pavadinote „esme". Tad kaipgi mūsų apmąstymas galėtų tekėti netrikdomai (ins Freie gelangen)?

K. Matyt, geriausiai taip, kad mes iš pat pradžių reikalautume ne per daug. Todėl dabar drįstu užduoti Jums vieną visai abstraktų klausimą.

J. Bijau, kad ir į tokį klausimą bus sunku atsakyti, jeigu mes neignoruosime mūsų pašnekesyje glūdinčio pavojaus.

K. Taip negali būti, nes mes prie to pavojaus vis artėjame.

J. Tada klauskite.

K. Kaip japonų pasaulis supranta kalbą? Paklausiu atsargiau: ar savo kalboje jūs turite žodį, išreiškiantį tai, ką mes vadiname kalba? Jeigu ne, tai kaip jūs patiriate tai, kas mūsų vadinama kalba?

J. Tokio klausimo man dar niekas nėra uždavęs.

Ir atrodo, kad mūsų, japoniškame, pasaulyje į tai, apie ką Jūs klausiate, visai nekreipiama dėmesio. Todėl aš priverstas Jūsų prašyti duoti man keletą akimirkų apmąstymui.

(Japonas užmerkia akis, palenkia galvą ir pasineria į ilgą meditaciją. Klausinėjantysis laukia, kol svečias vėl pradės pokalbį.)

J. Egzistuoja japoniškas žodis, kuris labiau tinka išreikšti kalbos *esmei,* negu nusakyti šnekėjimui ar įvardyti kalbai.

K. Kaip tik to mums ir reikia turint galvoje, kad kalbos *esmė* gali būti kažkas nekalbiška. Taip yra ir su posakiu „būties namai".

J. Labai apytikriai aš jaučiu ieškomo mūsų kalbos žodžio giminiškumą su Jūsų posakiu.

K. Jis duoda tik užuominą apie kalbos esmę.

J. Atrodo, kad dabar Jūs ištarėte lemiamą žodį.

K. Tada užuomina turėtų būti pamatinis žodžio bruožas.

J. Tik dabar, kai Jūs prasitarėte apie užuominą, t. y. žodį, kurio aš nesuradau, man paaiškėjo tai, ką aš nujaučiau skaitydamas Jūsų „Laišką apie humanizmą" ir versdamas į japonų kalbą Jūsų pranešimą apie Helderlyno elegiją „Sugrįžimas į namus". Kartu verčiau Kleisto „Pentesilėją" ir „Amfitrioną".

K. Vokiečių kalbos esmė turėjo Jus užgriūti nelyginant krioklys.

J. Taip ir buvo. Versdamas dažnai aš jausdavausi taip, tarsi klaidžiočiau tarp skirtingų kalbos esybių, tačiau kartu taip, kad mane kartais užliedavo skaidruma, leidusi nujausti, kad giliausias skirtingiausių kalbų šaltinis yra tas pats.

K. Tai reiškia, kad Jūs neieškojote bendros sąvokos, kuri apimtų ir Europos, ir Rytų Azijos kalbas.

J. Visiškai ne. Kai dabar Jūs prašnekote apie užuominą, šis lemiamas žodis mane paskatino ištarti Jums tokį žodį, kuris mums kalbos esmę — kaip čia pasakius. . .

K. . . . galbūt: atmena?

 J. Neblogai. Tačiau kartu būgštauju, kad posakį

„būties namai" apibūdindami kaip užuominą, Jūs ir aš negalime susilaikyti užuominos vaizdinio nepavertę pamatine sąvoka, į kurią mes viską supakuosime.

K. Taip neturėtų atsitikti.

J. Kaip Jūs tikitės nuo to apsisaugoti?

K. Apsisaugoti visiško atskyrimo prasme išvis neįmanoma.

J. Kodėl ne?

K. Kadangi į bet kokią žmogišką patirtį pernelyg lengvai įsisuka sąvokinės priešstatos elementai.

J. Net tada, kai mąstymas tam tikra prasme yra nesąvokinis?

K. Net tada — pagalvokite vien tik apie tai, kaip nejučiom grafo Kukio estetinę *Iki* interpretaciją Jūs pripažinote esant teisingą, nors ji paremta europietiškais, t. y. metafiziniais, vaizdiniais.

J. Jeigu aš gerai suprantu, Jūs norite pasakyti, kad metafizinis suvokimo būdas tam tikru požiūriu yra neišvengiamas.

K. Savitai, bet aiškiai tai suprato Kantas.

J. Tačiau tik retai mes suvokiame jo įžvalgos svarbą.

K. Kadangi Kantas nepajėgė tos įžvalgos išskleisti už metafizikos ribų. Nepalaužiamas metafizikos viešpatavimas įsibrauna net ten, kur mes jo nė nelaukiame — į logikos virsmą logistika.

J. Ar Jūs čia matote metafizinį procesą?

K. Žinoma. Ir agresiją prieš kalbos esmę, slypinti šiame vyksme — galbūt paskutinė iš metafizikos pusės,— lieka nepastebėta.

J. Juo rūpestingiau mes privalome puoselėti kelius, vedančius į kalbos esmę.

K. Pakaktų vien to, jeigu pavyktų nutiesti bent takelį, vedantį į šį kelią.

J. Jūsų šneka apie užuominą, man atrodo, yra pėdsakas, rodantis tokį taką.

K. Tačiau net šneka apie užuominą pernelyg rizikinga.

J. Mes net pernelyg gerai suprantame, kad mąstytojas geriau susilaikytų nuo pa-sakančiojo žodžio,

ir ne tam, kad jį pasilaikytų sau, o tam, kad jį nukreiptų į mąstomybę.

K. Tai ir sutampa su užuomina. Ji yra mįslinga. Ji mums pri-mena. Ji už-mena. Ji į-mena mums tai, iš kur netikėtai pas mus ateina.

J. Užuominą Jūs mąstote susiedami su tuo, ką paaiškinote žodžiu „gestas".

K. Kaip tik taip.

J. Užuominos ir gestai, kaip Jūs sakėte, skiriasi nuo ženklų ir skaičių, t. y. viso to, kas randa prieglobstį metafizikoje.

K. Užuominos ir gestai priklauso visai kitai esmėerdvei, jei leisite man pavartoti šį ir man pačiam dviprasmišką žodį.

J. Tai, apie ką Jūs užsimenate, patvirtina ilgai mano puoselėtą spėjimą. Jūsų posakį „būties namai" mes galime suprasti ne tik kaip lakią metaforą, kurią interpretuojant galima įsivaizduoti ką tik nori, pvz., namas yra kažkur ir kažkaip padarytas dėklas, kuriame kaip koks transportuojamas daiktas patalpinta būtis.

K. Toks vaizdinys pasirodo esąs neteisingas vien tik pamąsčius apie minėtą „būties" dviprasmybę. Tuo posakiu aš nusakau ne metaforiškai suobjektintą esinio būtį, o pačią būties esmę, tiksliau sakant, būties ir esinio dvisklaidą, turėdamas galvoje šios dvisklaidos mąstomybę.

J. Jeigu to neužmiršime, šis posakis niekada negalės tapti lozungu.

K. Jis juo jau tapo.

J. Kadangi Jūs per daug tikitės iš dabarties mąstymo.

K. Per daug, žinoma, per daug, turėdamas galvoje tai, kas dar nėra subrendę.

J. Subrendę tiek, kad kristų nuo medžio kaip vaisius — rodos, taip Jūs manote. Man regis, tokių žodžių apskritai nėra. Ir tokia sakmė, kuri *to* lauktų, neatitiktų kalbos esmės. Bet Jūs pats esate paskutinysis, kuris norėtų siekti tokios sakmės.

 K. Per daug man garbės. Galiu grąžinti komplimen-

tą spėdamas, kad Jūs priartėjote prie kalbos esmės labiau negu visos mūsų sąvokos.

J. Ne aš, o tas žodis, apie kurį Jūs manęs klausėte, žodis, kurio aš, dabar šiek tiek padrąsintas, nebegaliu susilaikyti Jums nepasakęs.

K. Jeigu esate padrąsintas, kodėl delsiate?

J. Tai, kas mane padrąsina, kartu verčia ir delsti.

K. Ši pastaba leidžia man spėti, kad Jūsų dar neištartas žodis, nusakantis esmę to, ką mes vadiname kalba, net dabar mus neįtikėtinai nustebins.

J. Galbūt. Tačiau toji nuostaba, kuri Jus taip drąsina, o mane kausto, kaip ir Jūsų klausimas, reikalauja svaiginančio skrydžio.

K. Ir todėl Jūs delsiate.

J. Tačiau esu padrąsintas Jūsų nuorodos, kad žodis yra užuomina, o ne ženklas paprasčiausios nuorodos prasme.

K. Užuominos reikalauja plačiausios skrydžio erdvės. . .

J. . . . kurioje mirtingieji tik lėtai juda šen bei ten.

K. Mūsų kalba tai vadina „delsti". Taip tikriausiai atsitinka, kai lėtumas yra susijęs su drovumu. Todėl aš nenorėčiau Jūsų delsimo trikdyti įkyria skubra.

J. Mano pastangoms ištarti tą žodį taip Jūs padedate labiau negu manote.

K. Aš neslėpsiu nuo Jūsų, kad žadinate manyje ypač didelį nerimą, nes aš anksčiau bergždžiai ieškojau atsakymo į savo klausimą kreipdamasis į kalbos žinovus ir tyrinėtojus. Tačiau kad Jūsų apmąstymas išsiskleistų laisvai ir beveik be sąmoningų Jūsų pastangų, pasikeiskime vaidmenimis, ir aš atsakinėsiu į klausimus, liečiančius hermeneutiką.

J. Taip mes sugrįžtame į jau nutiestą mūsų pokalbio kelią.

K. Kuriuo eidami ir aiškindamiesi hermeneutikos esmę, nuėjome ne per daug toli. Daugiausia aš Jums tik pasakojau istorijas, parodžiusias, kaip pradėjau vartoti šį pavadinimą.

J. O aš konstatavau, kad dabar šio pavadinimo Jūs nebevartojate.

K. Galų gale pabrėžiau, kad hermeneutika, kaip „fenomenologijos" epitetas, reiškia ne interpretacijos metodologiją, kaip buvo įprasta manyti, o pačią interpretaciją.

J. Paskui mūsų pašnekesys pasiklydo neapibrėžtume.

K. Laimė, taip.

J. Šiaip ar taip, aš dėkingas, kad Jūs dar kartą sugrįžote prie hermeneutikos.

K. Aš norėčiau pradėti nuo žodžio etimologijos; iš to Jūs matote, kad šio žodžio vartosena nėra savavališka, o kartu ji padeda paaiškinti mano fenomenologinių interpretacijų tikslus.

J. Mane juo labiau stebina tai, kad šiuo metu Jūs atsisakėte abiejų pavadinimų.

K. Tai atsitiko ne todėl — kaip mano daugelis,— kad aš neigiu fenomenologijos reikšmę, o todėl, kad mano mąstymo kelias būtų nukreiptas į tai, kas neįvardyta.

J. Kas Jums vargu ar galėtų pavykti...

K. ... kadangi viešumo stichijoje neapsieinama be pavadinimų.

J. Tačiau tai Jums neturėtų trukdyti dar tiksliau paaiškinti ir mums rūpimus pavadinimus „hermeneutika" ir „hermeneutinis".

K. Aš mielai pabandysiu tai padaryti, nes aiškinimas gali pereiti į svarstymą.

J. Ta prasme, kuria svarstymas suvokiamas Jūsų pranešime apie Traklio eilėraštį.

K. Kaip tik ta. Žodis „hermeneutinis" atsiradęs iš graikiško veiksmažodžio *hermēneuein*. Pastarasis susijęs su daiktavardžiu *hermēneus*, kurį galima susieti su dievo *Hermēs* vardu, įsileidžiant į mąstymo žaismą, susaistantį labiau nei mokslinis griežtumas. Hermis yra dievų žinianešys. Jis neša likimo pranešimus; *hermēneuein* yra aiškinimas, atnešantis žinią tiek, kiek jis įgalina išgirsti pranešimą. Toks aiškinimas yra interpretacija to, kas pasakyta poetų, kurie, pasak Sokrato

Platono dialoge „Jonas" (534e), *hermēnēs eisin tōn theōn*, „yra dievų žinianešiai".

J. Man patinka Jūsų paminėtas nedidelis Platono dialogas. Toje vietoje, kurią Jūs minite, Sokratas dar labiau išplečia horizontą, rapsodus vadindamas poeto žodžio žinianešiais.

K. Iš viso to tampa aišku, kad hermeneutika visų pirma yra ne interpretacija, o pranešimo ir žinios atnešimas.

J. Kodėl Jūs pabrėžiate šią pirmapradę *hermēneuein* prasmę?

K. Kadangi ši prasmė man padėjo suprasti fenomenologinį mąstymą ir man atsivėrė kelias į „Būtį ir laiką". Reikėjo ir vis dar reikia atverti esinio būtį: žinoma, jau ne metafiziškai, tačiau taip, kad atsivertų pati būtis. Pati būtis — tai reiškia čia-esinio čia-būtis, t. y. jųdviejų pirmapradė dvisklaida. Kaip tik ji yra tai, kas angažuoja žmogų atsiverti savo esmei.

J. Taigi žmogus esti kaip žmogus tiek, kiek jis atitinka dvisklaidos ištarmę ir šitaip paskelbia jos nešamą žinią.

K. Žmogaus ryšio su dvisklaida pagrindas ir dominantė yra kalba. Ji lemia hermeneutinį santykį.

J. Vadinasi, kai aš Jūsų klausiu apie hermeneutiką ir kai Jūs manęs klausiate apie mūsų žodį, išreiškiantį tai, ką Jūs vadinate kalba, tada mes vienas kito klausiame to paties.

K. Akivaizdu, todėl mes galime ramiai pasitikėti slaptingąja mūsų pokalbio tendencija...

J. ... kol liekame klausimo stichijoje.

K. Jūs turite galvoje ne tai, kad mes, kamuojami smalsulio, vienas kitą kvočiame, o...

J. ... tai, kas galėtų būti pasakyta, vis laisviau įleisti į atvertį.

K. Kas, žinoma, pernelyg lengvai sukelia regimybę, kad viskas nuslysta į nerišlų šnekėjimą (ins Unverbindliche).

J. Šią regimybę mes įveikiame atsižvelgdami į praeities mąstytojų mintį ir nuolat leisdami jai dalyvauti

mūsų pokalbyje. Tai, ką pasakiau, esu išmokęs iš Jūsų.

K. Ką Jūs išmokote, irgi yra išmokta įsiklausant į mąstytojų mąstymą. Kiekvienas kiekvieną akimirką kalbasi su savo protėviais, tačiau dar intensyviau ir slaptingiau — su savo įpėdiniais.

J. Tokia kiekvieno mąstančio pašnekesio istorinė esmė giliausiąja prasme vis dėlto nereikalauja priemonių, kurios istoristikos pavyzdžiu tik padeda informuoti apie praeities mąstytojus ir jų mintis.

K. Žinoma, ne. Tačiau mums, šiandienykščiams, gali tapti būtinybe parengti tokius pašnekesius autentiškai interpretuojant tai, kas pasakyta praeities mąstytojų.

J. O tai, žinoma, gali lengvai virsti tik profesiniu užsiėmimu.

K. Šiam pavojui mes užkertame kelią, patys stengdamiesi mąstyti dialogiškai.

J. Ir, Jūsų kalba tariant, kiekvieną žodį padėti ant svarstyklių.

K. Tačiau visų pirma išbandyti, ar kiekvienąsyk pasveriamas slaptingas ir visas žodžio sunkis.

J. Atrodo, mes laikomės šios nerašytos taisyklės, nors turiu pripažinti, kad esu labai neįgudęs klausinėtojas.

K. Tokie esame visi. Net būdami labai rūpestingi, mes nukrypstame nuo esmės — net dabar, šiame pokalbyje, kuris mus privertė aiškintis kalbos esmę ir hermeneutikos prigimtį.

J. Šią akimirką aš nesuprantu, kur mums trūksta rūpestingumo vartojant žodžius.

K. Tai dažniausiai mes pastebime per vėlai, nes pavojus glūdi ne tiek mumyse, kiek tame, kad kalba yra galingesnė ir svaresnė už mus pačius.

J. Ką Jūs turite galvoje?

K. Kad tai paaiškinčiau remdamasis tuo, ką mes dabar aptarėme. . .

J. Jūs pasakėte, kad kalba yra žmogiškosios esmės hermeneutinis ryšys su čia-esinio ir čia-esaties dvisklaida. Tai pastebėjęs, aš tuojau pat norėčiau kai ką

pasakyti, tačiau tai gali atsitikti tik tada, kai Jūs parodysite, kas liko mūsų neapmąstyta.

K. Aš turiu galvoje žodį „ryšys". Mes galvojame apie santykį reliacijos prasme. Šį dalyką galime apibūdinti paviršutiniškai, formaliai ir naudotis juo kaip aritmetiniu ženklu. Tik pagalvokite apie logistikos metodą. Tačiau sakydami, kad žmogus yra hermeneutiniame ryšyje su dvisklaida, žodį „ryšys" galime išgirsti visai kitaip. Mes net privalome tai padaryti, jeigu siekiame apmąstyti tai, kas pasakyta. Galbūt tai privalome ir galime padaryti ne tuojau pat, bet laikui bėgant, po ilgų apmąstymų.

J. Vadinasi, nieko neišeina, jeigu „ryšys" visų pirma suvokiamas įprastai, kaip reliacija.

K. Žinoma, tačiau nieko neišeina jau iš pat pradžių, tarus, kad šis žodis „ryšys" minėtame teiginyje turi tapti pamatiniu žodžiu.

Apie „ryšį" mes kalbame ir tada, kai norime išreikšti ir reikalingų prekių vartojimą bei atgabenimą ir su tuo susijusius santykius. O kai žmogus yra hermeneutiniame ryšyje, tada, žinoma, turima galvoje kaip tik *ne* tai, kad jis yra prekė. Visai priešingai, žodžiu „ryšys" norima pasakyti, kad žmogus yra vartojamas esmingai, kad jis, kaip ypatingas esinys, palenktas tokiam vartojimui, kuris jį angažuoja.

J. Kokia prasme?

K. Hermeneutiškai, t. y. žinios atnešimo, pranešimo puoselėjimo požiūriu.

J. Tada žodžiai, kad žmogus yra „ryšyje", išreiškia tą patį, ką ir tokie: žmogus esti kaip žmogus „vartosenoje"...

K. ... kuri ragina žmogų puoselėti dvisklaidą...

J. ... kuri, kiek suprantu, negali būti paaiškinta nei remiantis čia-esatimi, nei čia-esiniu, nei jųdviejų santykiu.

K. Kadangi pati dvisklaida pirmąkart atveria aiškumą, t. y. prošvaistę, kurioje čia-esinys kaip toks ir čia-esatis žmogui pasirodo kaip skirtingi dalykai.

J. Žmogui, savo esme esančiam ryšyje, t. y. dvisklaidos vartosenoje.

K. Todėl mes jau nebegalime sakyti taip: „ryšys su dvisklaida", nes tai yra ne koks nors suvokimo objektas, o vartosenos išsklaida.

J. Tačiau šito mes niekada nepatiriame tiesiogiai, kol dvisklaidą suvokiame tik kaip skirtumą, atsiskleidžiantį lyginant ir priešstatant čia-esinį ir jo čia-esatį.

K. Aš stebiuosi, kad Jūs taip aiškiai suprantate.

J. Tai pavyksta tol, kol aš šnekėdamasis galiu eiti įkandin Jūsų. Paliktas *vienas,* aš esu bejėgis; juk vien tik tai, kaip Jūs taikote žodžius „ryšys" ir „vartosena"...

K. ... tiksliau sakant, vartojate...

J. ... gerokai stebina.

K. To aš ir neneigiu. Bet man atrodo, kad tame lauke, po kurį vaikščiojame, mes prieisime tai, kas mums pirmapradiškai artima, jeigu tik be baimės eisime per nežinomybę.

J. Kaip Jūs suprantate pirmapradišką artumą? Juk šis dalykas nėra tai, ką pirmiausiai pažįstame.

K. Ne, tai yra toks dalykas, kuris yra artimas mūsų pirmapradei esmei, tačiau jis patiriamas paskiausiai.

J. Ir tada Jūs jį apmąstote.

K. Tik jį, tačiau taip, kad jame įsislaptina mąstomybė kaip visuma.

J. Tai darydamas, Jūs nesivadovaujate įprastiniu žmogišku suvokimu.

K. Tikrai taip gali pasirodyti. Iš tikrųjų kiekvienu mąstymo žingsniu siekiama padėti žmogui mąstymu surasti taką į savo esmę.

J. Todėl Jūs ir mąstote apie kalbą...

K. ... apie kalbos santykį su būties esme, t. y. su dvisklaidos viešpatavimu.

J. Tačiau jeigu kalba yra pamatinis hermeneutiškai sąlygotas vartosenos bruožas, tai Jūs iš pat pradžių patiriate kalbos esmę kitaip negu metafizinis mąstymas. Kaip tik tai aš ir norėčiau pabrėžti.

K. Tačiau kodėl?

J. Ne tam, kad naujumą priešstatyčiau praeičiai, o tam, kad prisimintumėte, jog kaip tik bandant apmąs-

tyti kalbos esmę, pašnekesys prabyla kaip kažkas istoriška.

K. Permąstant ir perimant tai, kas yra buvę.

J. Tai buvo galima pastebėti jau pavadinime tos paskaitos, kurios nuorašas pas mus trečiajame dešimtmetyje buvo dažnai aptarinėjamas.

K. Turiu Jums prisipažinti, kad dabar Jūs apsirinkate. Paskaita „Išraiška ir reiškinys" (o gal ji vadinosi „Išraiška ir reikšmė") buvo labai ginčytina, nors ją lėmė tai, ką mes dabar vadiname mąstančio pokalbio istoriškumu.

J. Vadinasi, pavadinimas turėjo nurodyti kažką priešinga.

K. Šiaip ar taip, man rūpėjo atskleisti visai ką kita, tačiau tai aš nujaučiau labai neaiškiai, jeigu ne painiai. Tokie jaunuoliški šuoliai lengvai nuveda į netiesą.

J. Žodis „išraiška" pavadinime įvardija tai, ką Jūs atmetate. Juk Jūsų žvilgsnis į kalbos esmę nėra nukreiptas į žodžių garsinę ir rašytinę pusę, o kaip tik tai laikoma kalbos kaip išraiškos esme.

K. Šiuo atveju žodis „išraiška" suprantamas siaurai, kaip juslinis reiškinys. Tuo tarpu kalba suvokiama kaip išraiškos būdas ir tada, kai kreipiamas dėmesys į garsinių ir rašytinių ženklų reikšmę.

J. Kaip? Šneka, suprasta kaip reikšmių sklaida, nuolat transcenduoja fonetinio lygmens fizinį jusliškumą. Kaip įgarsinta ir užrašyta prasmė, kalba yra kažkas ant-jusliška, kas nuolat peržengia juslumą. Taip suvokta kalba pati savaime yra metafizinė.

K. Aš sutinku su viskuo, ką Jūs teigiate. Tačiau tokia metafizine puse kalba reiškiasi tik tiek, kiek ji iš anksto suvokiama kaip išraiškos būdas. Sakydamas „išraiška", turiu galvoje ne tik tariamus kalbinius garsus ir išspausdintus raštaženklius. Išraiška kartu yra ėjimas išorėn (Äußerung).

J. Ji siejasi su vidujybe, su siela.

K. Tuo metu, kai atsirado ši paskaita, visur, net fenomenologijoje, buvo šnekama apie išgyvenimą.

J. Garsi Diltėjaus knyga vadinosi: „Išgyvenimas ir poezija".

K. Išgyvenimas visada reiškia štai ką: gyvenimo ir gyvenimo dalykų pririšimą prie Aš. Išgyvenimas įvardija objekto pririšimą prie subjekto. Net plačiai aptartas Aš-Tu-ryšys priklauso metafizinei subjektyvumo sričiai.

J. Šią subjektyvumo sritį ir jai priklausančią išraišką Jūs atmetėte sueidamas į hermeneutinį ryšį su dvisklaida.

K. Bent jau bandžiau tai padaryti. Pamatiniai vaizdiniai, įvardyti pavadinimais „išraiška", „išgyvenimas" ir „sąmonė", nulėmę moderniojo mąstymo specifiką, turi būti kvestionuojami jų pamatinio vaidmens atžvilgiu.

J. Tačiau tada aš nebesuprantu, kaip Jūs galėjote pasirinkti pavadinimą „Išraiška ir reiškinys". Juk jis turėtų reikšti kažką priešinga. „Išraiška" yra vidujybės suišorinimas ir siejasi su subjektyvumu. Ir priešingai, „reiškinys" įvardija tai, kas objektyvu, jeigu leisite man priminti Kanto terminologiją, pasak kurios reiškiniai yra objektai, t. y. patyrimo objektai. Taip pavadindamas savo paskaitą, Jūs pats rėmėtės subjekto-objekto santykiu.

K. Jūsų abejonė tam tikra prasme yra pamatuota, ir jau vien todėl, kad minėtoje paskaitoje daug kas turėjo likti neaišku. Niekas negali vienu šuoliu įveikti viešpataujančio suvokimo būdo, ypač tuo atveju, kai turime galvoje nuo seniausių laikų nutiestus tradicinio mąstymo kelius, tapusius savaime suprantamais ir todėl nepastebimus. Be to, toks maištas prieš tradiciją yra sušvelninamas vien tuo, kad tariamai revoliucingu išpuoliu iš tikrųjų siekiama pirmapradiškiau perimti praeitį. Pirmame „Būties ir laiko" puslapyje sąmoningai kalbama apie „pakartojimą". Turimas galvoje ne monotoniškas vis to paties sukimasis, o perėmimas ir sukaupimas to, kas glūdi praeityje.

J. Mūsų mokytojai ir mano bičiuliai Japonijoje Jūsų pastangas visada suprato kaip tik taip. Profesorius Tanabė dažnai sugrįždavo prie klausimo, kurį Jūs

vienąkart jam uždavėte: kodėl mes, japonai, neapmąstome gerbtinų mūsų pačių mąstymo pradų, užuot godžiai vaikęsi europietiškos filosofijos naujienų. Iš tikrųjų tas vyksta ir dabar.

K. Tai sunku sulaikyti. Tokie procesai liaujasi savaime dėl jų vidinio nevaisingumo. Mūsų įsikišimo reikalingas kitas dalykas.

J. Koks gi?

K. Atidumas pėdsakams, mąstymą vedantiems prie jo ištakų.

J. Ar savo pastangose matote tokius pėdsakus?

K. Aš juos *matau* tik todėl, kad jie kyla *ne* iš manęs ir pastebimi labai retai tarsi koks tylus tolimo šauksmo aidas.

J. Tačiau tokiu atveju aš galiu spėti, kad skirtumo „Išraiška ir reiškinys" Jūs jau nebegrindžiate subjekto-objekto santykiu.

K. Jūs pamatysite tai dar aiškiau, jeigu įsidėmėsite, ką aš dabar norėčiau pasakyti, prisimindamas Jūsų nuorodą į kantiškąją reiškinio sąvoką. Kantiškoji apibrėžtis grindžiama tokiu vyksmu, kai visa esatis tampa priešstatos objektu.

J. Reiškinyje, kaip jį mąsto Kantas, mes kartu privalome patirti ir priešais-stovėseną.

K. Tai būtina, ir ne tik tam, kad teisingai suprastume Kantą, o tam, ir visų pirma tam, kad — jei taip galima sakyti — pirmapradiškai patirtume reiškinio reiškimąsi.

J. Kaip tai vyksta?

K. *Phainomena,* fenomenus pirmąkart patyrė ir apmąstė graikai. Tačiau esinijos įspraudimas į objektiškumą jiems buvo visiškai svetimas; *phainesthai* jiems — tai savivada į švytėjimą ir atsivėrimas. Todėl reiškimasis pasirodo kaip pamatinis čia-esinio ir čia-esaties bruožas, kiek tas čia-esinys išsislaptina (in die Entbergung aufgeht).

J. Vadinasi, pavadinimo „Išraiška ir reiškinys" antrąjį žodį Jūs vartojate graikiška prasme?

K. Ir taip, ir ne. Taip, kiek pavadinimas „reiški-

nys" man įvardija ne objektus kaip objektus, o juos ne kaip sąmonės, t. y. kartu ir savimonės, objektus.

J. Taigi, trumpai tariant, reiškinys *ne* kantiškąja prasme.

K. Atsiriboti nuo Kanto nepakanka. Kadangi ir ten, kur pavadinimas „objektas" vartojamas išreikšti esiniui kaip glūdinčiam savyje, o kantiškoji objektiškumo interpretacija atmetama, reiškimasis jokiu būdu dar nemąstomas graikiškai, bet iš esmės, žinoma, aiškiai to nesuvokiant, mąstomas dekartiškai: remiantis Aš kaip subjektu.

J. Tačiau savuoju „Ne" darote užuominą, kad ir Jūs pats reiškimąsi mąstote negraikiškai.

K. Jūs teisus. Labai sunku atskleisti, kas čia svarbiausia, nes tam reikia paprasto, nesukaustyto žvilgsnio.

J. Akivaizdu, kad toks žvilgsnis yra retenybė. Juk dažniausiai Jūsų reiškimosi apibrėžtis neapdairiai tapatinama su graikiškąja; ir laikoma savaime suprantamu dalyku, kad savo mąstymu Jūs siekiate sugrįžti prie graikiškojo, negana to, net prie ikisokratiškojo mąstymo.

K. Šiaip ar taip, tokia nuomonė yra kvaila, ir vis dėlto joje yra šis tas teisinga.

J. Kaipgi?

K. Kad atsakyčiau į Jūsų klausimą kuo trumpiau, norėčiau pavartoti posakį, kurio iškart tyko neteisingos interpretacijos. . .

J. . . . kurioms Jūs irgi iškart galite užkirsti kelią.

K. Žinoma, jeigu tik, tai padarius, mūsų pokalbis vėl neužsitęs, o jo laikas yra ribotas, nes ryt Jūs norite keliauti toliau, į Florenciją.

J. Aš jau pasiryžau čia pasilikti dar vieną dieną, jeigu Jūs man leisite apsilankyti dar sykį.

K. Tai būtų labai malonu. Tačiau net turėdamas prieš akis tokią džiuginančią perspektyvą, privalau atsakinėti trumpai.

J. Taigi, koks Jūsų santykis su graikų mąstymu?

K. Mūsų dienų mąstymui derėtų tai, kas apmąstyta graikiškai, mąstyti dar graikiškiau.

J. Ir tuo būdu suprasti graikus geriau, negu jie suprato patys save.

K. Jokiu būdu ne; juk kiekvienas didis mąstymas save, t. y. *save* savo paties užsibrėžtose ribose, visada supranta geriausiai.

J. Ką tada turėtų reikšti žodžiai: kas apmąstyta graikiškai, mąstyti dar graikiškiau?

K. Tai galima gerai paaiškinti atsižvelgiant į reiškimosi esmę. Kai čia-esatis pati yra mąstoma kaip reiškimasis, tada čia-esatyje viešpatauja iškilimas į švytėjimą nepaslėpties prasme. Pastaroji išsiskleidžia kaip išsislaptinimas ir švytėjimas. Tačiau pats šis švytėjimas kaip įvykis lieka visiškai neapmąstytas. Įeiti į šio neapmąstyto dalyko mąstymą reiškia tai, kas apmąstyta graikiškai, mąstyti pirmapradiškiau, įsižiūrėti į esmingąsias jo ištakas. Šis žvilgsnis tam tikra prasme yra graikiškas, o kartu to, į ką įsižiūrima, atžvilgiu jau negraikiškas.

J. Koks jis tada yra?

K. Man atrodo, atsakyti į šį klausimą neįmanoma. Atsakymas negali nieko padėti ir todėl, kad svarbiausia yra išvysti reiškimosi kaip čia-esaties esmės esmingąsias ištakas.

J. Jeigu tai pavyktų, tada reiškimąsi Jūs mąstytumėte kartu ir graikiškai, ir nebe graikiškai. Jūs sakėte — bent jau pagal prasmę,— kad subjekto-objekto santykio sritis yra peržengiama tada, kai mąstymas įeina į tik ką paminėto patyrimo sritį, kurioje reiškimosi esmingosios ištakos pasirodo pačios. Ar galima taip tarti?

K. Vargu. Tačiau Jūs paliečiate tai, kas esminga. Kadangi reiškimosi ištakose žmogų palyti tai, kame glūdi čia-esaties ir čia-esinio dvisklaida.

J. Taigi dvisklaida, nors pati savaime ir paslėpta, žmogui kažkaip praneša apie save.

K. Žmogus — kiek jis yra žmogus — įsiklauso į šį pranešimą.

J. Tai vyksta taip, jog žmogus pats nepastebi, kad jis jau klausosi šio pranešimo.

K. Jis pasmerktas jo klausytis.

J. Anksčiau Jūs tai išreiškėte taip: žmogus yra tam tikrame ryšyje.

K. Ir šis ryšys vadinamas hermeneutiniu, nes jis atveria to pranešimo prasmę.

J. Jis reikalauja iš žmogaus, kad žmogus jį atitiktų...

K. ... ir jam priklausytų kaip žmogus.

J. Bet tai Jūs vadinate žmogiškąja-būtimi, jeigu čia tinka žodis „būti".

K. Žmogus yra žinianešys to pranešimo, kuris jam praneša apie dvisklaidos išslaptinimą.

J. Kiek aš galiu suprasti tai, ką Jūs sakote, aš jaučiu giliai glūdinčią giminystę su Jūsų mąstymu, ir kaip tik todėl, kad Jūsų mąstysena ir kalba yra tokia savita.

K. Jūsų prisipažinimas mane taip jaudina, kad galiu nusiraminti tik tęsdamas pokalbį. Bet negaliu neužduoti *vieno* klausimo.

J. Kokio?

K. Apie tą vietą, kurioje skleidžiasi Jūsų nujaučiama giminystė.

J. Jūsų klausimas labai platus.

K. Kodėl?

J. Platuma yra beribiškumas, išreikštas žodžiu Ku, reiškiančiu dangaus tuštumą.

K. Tada žmogus, kaip dvisklaidos išslaptinimo žinios žinianešys, kartu būtų tas, kuris eina prie beribiškumo ribų.

J. Eidamas jis ieško ribos paslapties...

K. ... kuri negali slypėti niekur kitur, tik sakmėje, nusakančioje jo esmę.

J. To, ką mes sakome dabar — atleiskite, kad sakau „mes",— nebegalima paaiškinti orientuojantis į metafizinį kalbos vaizdinį. Galbūt todėl savo paskaitą pavadindamas „Išraiška ir reiškinys", Jūs bandėte užsiminti, kad atsisakote šio kalbos vaizdinio.

K. Tokia užuomina yra visa paskaita. Aš visada ėjau vadovaudamasis neaiškaus kelio pėdsakais, bet ėjau. Toks pėdsakas buvo vos girdimas pažadas, žadėjęs išsilaisvinimą, tai miglotas ir painus, tai žaibiš-

kas it kokia netikėta įžvalga, kuri vėliau ilgą laiką niekaip nesiduodavo išsakoma.

J. Ir vėliau, „Būtyje ir laike", Jūsų pateikiama kalbos interpretacija yra tikrai taupi.

K. Bet galbūt kada nors po mūsų pokalbio Jūs įdėmiau perskaitėte „Būties ir laiko" 34 paragrafą.

J. Aš jį skaičiau daug kartų ir kiekvienąsyk apgailestaudavau, kad jis toks trumpas. O dabar aš tikiuosi geriau suprasti hermeneutikos ir kalbos sąryšio svarbą.

K. Svarbą kam?

J. Mąstymo pasikeitimui, kuris, žinoma, gali būti įgyvendintas ne kaip kurso pakeitimas ir ne kaip filosofinių tyrinėjimų rezultatų padarinys.

J. Kaita vyksta kaip kelionė, kurioje viena vieta paliekama dėl kitos. . .

K. . . . į kurią reikia įsišaknyti ją apmąstant.

J. Viena vieta yra metafizika.

K. O kita? Jos mes neįvardysime.

J. Aš vis labiau nesuprantu, kaip grafui Kukiui galėjo šauti į galvą savo estetiniams tyrinėjimams ieškoti paramos Jūsų mąstyme. Juk Jūsų kelias veda į šalį nuo metafizikos ir ja pagrįstos estetikos.

K. Tačiau veda taip, kad tik dabar mes pirmąkart galime apmąstyti estetiškumo prigimtį ir parodyti jo ribas.

J. Galbūt grafą Kukį viliojo kaip tik tokia perspektyva; juk jis buvo pernelyg mąslus, kad pasitenkintų tik doktrinų studijavimu.

K. Jis vartojo europietišką pavadinimą „estetika", tačiau mąstė kitaip ir ieškojo. . .

J. *Iki,* žodžio, kurio net dabar aš nesiryžčiau išversti.

K. Tačiau galbūt dabar Jūs galite pasakyti, ką jis reiškia kaip slaptinga užuomina.

J. Bet tik po to, kai Jūs paaiškinsite estetiškumo esmę.

K. Tai jau įvyko mūsų pokalbyje, ir kaip tik ten, kur mes apie tai tiesiogiai nešnekėjome.

J. Ten, kur aiškinomės subjekto-objekto santykį?

K. Kurgi kitur? Estetiškumo arba, tarkime, išgyvenimo stichijoje meno kūrinys iš anksto suprantamas kaip jausmo ir suvokimo objektas. Tik kai meno kūrinys tampa objektu, jis gali būti išstatomas parodoje ir muziejuje...

J. ... o kartu įvertinamas ir kalkuliuojamas.

K. Meninė kokybė yra išskirtinis moderniosios meno patirties faktorius.

J. Arba pasakykime taip: meno prekybos faktorius.

K. Tačiau meniškumas apibrėžiamas orientuojantis į kūrybiškumą ir talentą.

J. Ar meno pagrindas yra meniškumas, ar priešingas santykis? Šnekėjimas apie meniškumą visada išduoda tai, kad prioritetas atiduodamas menininkui...

K. Kaip subjektui, susijusiam su kūriniu kaip objektu.

J. Tačiau šiuose rėmuose skleidžiasi bet koks estetizmas.

K. Jis yra toks lemtingas ir imlus, kad gali apimti ir kitokią meno bei jo esmės patirtį.

J. Apimti gali, bet negali perimti. Todėl dabar aš dar labiau būgštauju, kad bet koks *Iki* aiškinimas pateks į estetinio suvokimo spąstus.

K. Reikia pabandyti.

J. *Iki* yra tai, kas žavi.

K. Vos tik Jūs tai ištarėte, mes atsidūrėme estetikoje, jeigu prisiminsime Šilerio traktatą apie „Žavesį ir orumą". Šis traktatas, kaip ir vėlesnieji „Laiškai apie estetinį žmogaus auklėjimą", parašyti kaip disputas su Kanto estetika.

J. Jei aš teisingai informuotas, abu traktatai tapo esminga Hėgelio estetikos paskata.

K. Todėl būtų pretenzinga manyti, kad keletas pastabų mums leistų suprasti estetikos esmę.

J. Tačiau apgraibom aš galiu bandyti „žavesio" terminu išverstą *Iki* perkelti už estetikos, t. y. subjekto-objekto santykio, ribų. Žavesį dabar aš suprantu ne kaip patrauklumą...

K. ... taigi ne kaip sužadinimo, įspūdžių, *aisthēsis* sritį, o?

J. Veikiau priešingai, tačiau aš žinau, kad, tai tardamas, aš vis dar lieku įstrigęs estetikos srityje.

K. Tačiau turėdamas galvoje šią išlygą, Jūs galite bandyti aiškinti.

J. Iki yra švytinčios nuožavos tyluma.

K. Nuožavą Jūs suprantate pažodžiui, kaip atsitraukimą, įžavą būtent į tylumą.

J. Čia nebelieka dirginimo ir įspūdžių.

K. Nuožava yra tam tikra atmena ir užuomina (von der Art des Fort- und Hin- und Her-winkens).

J. Bet užuomina yra švytinčios slaptos žinia.

K. Todėl bet kokia čia-esatis kyla iš žavos, kaip grynosios nuožavos, kuri ateina iš kviečiančios tylumos.

J. Tai, kad Jūs įsiklausote į mano žodžius, teisingiau, į mano apytikres užuominas, žadina mano ryžtą nusikratyti dvejonių, iki šiol man trukdžiusių atsakyti į Jūsų klausimą.

K. Jūs turite galvoje klausimą, koks Jūsų kalbos žodis išreiškia tai, ką mes, europiečiai, vadiname „kalba".

J. Iki šios akimirkos aš drovėjausi ištarti šį žodį, nes turiu pateikti tokį vertimą, kuris mūsų kalbos žodį, išreiškiantį kalbą, paverčia tarsi kokiu hieroglifu, t. y. perkelia į sąvokų stichiją; juk europietiškas mokslas ir filosofija stengiasi pagauti kalbos esmę tik sąvokomis.

K. Kaip skamba japoniškas žodis, nusakantis „kalbą"?

J. (Ilgai dvejojęs.) Tai „*Koto ba*".

K. Ir ką jis reiškia?

J. Ba — tai lapeliai, ir visų pirma — žiedlapiai. Prisiminkite vyšnios ir slyvos žiedlapius.

K. O ką reiškia *Koto?*

J. Į šį klausimą atsakyti sunkiausia. Mums šiek tiek pagelbės tai, kad bandėme aiškintis *Iki* prasmę: tai grynoji kviečiančios tylumos nuožava. Tyluma, sukelianti šią kviečiančiąją nuožavą, yra toji stichija, kuri tą nuožavą atveria. Tačiau *Koto* kartu įvardija pa-

čią nuožavą, atsiveriančią nepakartojamomis akimirkomis visa savo žavos pilnatve.

K. Tada *Koto* galėtų reikšti švytinčios žavos pranešimo vyksmą (das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut).

J. Puikiai pasakyta; tačiau žodis „žava" pernelyg lengvai suklaidina dabartinį supratimą...

K. ... ir jį nukreipia būtent į impresijų sritį...

J. ... kuriai subordinuojama ekspresija kaip išsilaisvinimo būdas. Man atrodo, būtų geriau orientuotis į graikišką žodį *charis,* kurį aš radau nuostabiame Sofoklio posakyje, cituotame Jūsų paskaitoje: „... kurdamas gyvena žmogus...". Jūs jį verčiate žodžiu „malonė" (Huld). Juo geriau nusakomas žavos tylumos artėjimas.

K. Ir dar šis tas, ką siekta pasakyti, bet kas netilpo į paskaitos rėmus. *Charis* ten reiškia *tiktusa* — tai, kas sukuria. Mūsų vokiškas žodis „kurti", *tihton,* reiškia tą patį. Taigi Sofoklio posakis mums praneša, kad pati malonė yra kūrybiška, autentiškai kurianti; ji yra dvisklaidos išslaptinimo pranešimo šaltinis.

J. Man reikia daugiau laiko, negu leidžia šis pašnekesys, kad apmąstyčiau tas naujas perspektyvas, kurias atveria Jūsų nuoroda. Tačiau *vieną* dalyką aš matau iškart: ji man padeda dar aiškiau pasakyti tai, ką reiškia *Koto.*

K. Man atrodo, tai būtina, kad Jūsų japonišką žodį, išreiškiantį „kalbą", galėtume apmąstyti nors apytikriai.

J. Jūs, žinoma, prisimenate tą mūsų pokalbio vietą, kur pasakiau Jums japoniškus žodžius, tariamai atitinkančius *aisthēton* ir *noēton* skirtumą: *Iro* ir *Ku. Iro* išreiškia kažką daugiau už spalvą ir bet kokią juslinę suvokiamybę. *Ku,* atvertis, dangaus tuštuma, reiškia daugiau už antjusliškumą.

K. Kas yra tas „daugiau", pasakyti Jūs negalite.

J. Tačiau dabar aš galiu orientuotis į užuominą, slypinčią abiejuose žodžiuose.

K. Ką jie užmena?

 J. Tai, kame skleidžiasi jųdviejų žaismė.

K. O tai yra?

J. *Koto,* kuriančios malonės švytinčio pranešimo vyksmas.

K. *Koto* galėtų reikšti išsiskleidžiantį vyksmą...

J. ... to, kas yra augimo ir žydėjimo prieglobstis.

K. Ką tada *Koto ba* reiškia kaip kalbos įvardijimas?

J. Įsiklausius į šį žodį, kalba yra: žiedlapiai, išsiskleidžiantys iš *Koto.*

K. Tai nuostabus ir neišgalvotas žodis. Jis įvardija kažką kita negu tai, ką mums parodo metafiziškai suvokti pavadinimai: kalba, *glossa linqua, langue* ir *language.* Jau ilgą laiką, apmąstydamas kalbos esmę, žodį „kalba" aš vartoju labai nenoriai.

J. Tačiau ar galite rasti tikslesnį?

K. Tariuosi jį radęs; bet reikia saugotis jį vartoti kaip įprastą pavadinimą ir iškreipti — suvokiant jį tik kaip sąvokos žymeklį.

J. Kokį žodį Jūs vartojate?

K. Žodį „sakmė". Jis reiškia sakymą ir tai, kas nusakyta, ir tai, kas pasakytina.

J. Ką reiškia „sakyti"?

K. Galbūt tą patį, ką ir „rodyti" tokia prasme: leisti pasirodyti ir švytėti, tačiau tik kaip užuominai.

J. Vadinasi, „sakmė" nėra žmogiško šnekėjimo pavadinimas...

K. ... bet jis įvardija tą esatį, kurią užmena Jūsų japoniškas žodis *Koto ba:* sakmė-saką...

J. ... kurioje slypinti užuomina išaiškėjo mūsų pašnekesyje, todėl aš dabar geriau suprantu, kaip gerai orientavosi grafas Kukis, kai jis, Jūsų vedamas, bandė apmąstyti hermeneutiką.

K. Tačiau kartu Jūs turite suprasti, koks aš buvau prastas vedlys; juk tik įsižiūrėdamas į kalbos esmę mąstymas pirmąkart pradeda eiti keliu, mus nukreipiančiu nuo metafizinių vaizdinių ir priverčiančiu paisyti užuominų tos žinios, kurios žinianešiais mes galime tapti.

J. Šis kelias yra platus.

K. Ne visai; juk jis veda į tolumą, bet kartu veda per artumą.

J. Kuri yra taip arti, ir jau ilgai buvo tokia artima, kaip ir mūsų, japonų, neapmąstytas žodis, išreiškiantis kalbą: *Koto ba.*

K. Žiedlapiai, išsiskleidžiantys iš *Koto.* Vaizduotė gali pasiklysti dar nepatirtose srityse, kai tik šis žodis pradeda savo sakmę.

J. Ji gali pasiklysti tik tol, kol ji paiso tik grynų objektinių vaizdinių. O ten, kuri ji trykšta kaip mąstymo šaltinis, ten ji, man regis, gali veikiau susikaupti negu pasiklysti. Kaip Jūs sakėte, tai nujautė dar Kantas.

K. Tačiau ar mūsų mąstymas jau *yra* prie šio šaltinio?

J. Jeigu ne, tai bent jau kelyje į jį, jei tik jis ieško tako, apie kurį — dabar tai aš suprantu aiškiau — užsimena mūsų japoniškas žodis, išreiškiantis „kalbą".

K. Kad galėtume paisyti šios užuominos, turime būti labiau patyrę kalbos esmę.

J. Man atrodo, kad tokios pastangos jau keletą dešimtmečių lydi Jūsų mąstymą; ir taip esmingai, kad Jūs esate pakankamai pasirengęs šį bei tą pasakyti apie kalbą kaip apie sakmę.

K. Bet Jūs puikiai žinote, kad vien savo pastangų nepakanka.

J. Tai tiesa. Tačiau tai, kam nepakanka mirtingojo jėgų, mes galime pasiekti lengviau, jeigu būsime pasirengę atsisakyti ir to, ką visada stengiamės padaryti tik savo jėgomis ir nesitikėdami pasiekti tobulumo.

K. Šį tą aš bandžiau padaryti pranešime, kurį pastaraisiais metais skaičiau keletą kartų. Jis vadinosi „Kalba".

J. Aš skaičiau šio pranešimo referatus ir net nuorašą.

K. Tokie nuorašai, net rūpestingiausi, kaip aš jau sakiau, yra abejotinos vertės šaltinis, o be to, kiekvienas minėto pranešimo nuorašas yra jo sakmės iškraipymas.

J. Ką reiškia toks griežtas nuosprendis?

K. Tai nėra nuosprendis nuorašams; tai nuosprendis neaiškiam pranešimo apibūdinimui.

J. Kaip?

K. Pranešimas nėra koks nors šnekėjimas *apie* kalbą...

J. O...?

K. Jei galėčiau Jums dabar atsakyti, išsisklaidytų tamsa, gaubianti kelią. Bet atsakyti aš negaliu. Priežastis ta pati, kuri anksčiau mane sulaikė nuo pranešimo publikavimo.

J. Būtų nekorektiška klausti apie šią priežastį. Atsižvelgdamas į tai, kaip Jūs įsiklausėte į mūsų japonišką žodį, išreiškiantį kalbą, ir į tai, ką Jūs užsiminėte apie dvisklaidos išslaptinimo pranešimą ir apie žmogaus žinianešystę, aš galiu tik apytikriai spėti, ką reiškia klausimą apie kalbą paversti sakmės esmės apmąstymu.

K. Atleiskite, kad aš labai taupiai naudoju nuorodas, kurios galbūt galėtų padėti atskleisti sakmės esmę.

J. Tam reikėtų keliauti į sakmės esmės vietovę.

K. Tai — visų pirmiausia. Tačiau dabar aš turiu galvoje kitą dalyką. Tai, kas mane verčia susilaikyti, yra stiprėjanti neapčiuopiamybės, kurioje slypi sakmės paslaptis, įžvalga. Nedaug laimėtume tik atskleisdami skirtumą tarp sakmės ir šnekos.

J. Mums, japonams, būdingas — aš galiu pasakyti taip — įgimtas Jūsų susilaikymo supratimas. Paslaptis tik tada yra tikra paslaptis, kai nematyti, *kad* tai yra paslaptis.

K. Tiek paviršutiniškiems ir skubriems, tiek abejojantiems ir įtariems žmonėms turi atrodyti, kad niekur nėra jokios paslapties.

J. Tačiau mums gresia pavojus ne tik prašnekti apie paslaptį per garsiai, bet ir jos nebepastebėti.

K. Saugoti ir puoselėti jos šaltinį, man atrodo, yra sunkiausia.

J. Bet ar dėl to mes turime vengti pastangų ir rizikos šnekėtis apie kalbą?

K. Jokiu būdu. Mes privalome nuolat rūpintis tokiu šnekėjimu. Žinoma, tai, kas čia pasakoma, niekada negali būti įsprausta į mokslinio traktato formą...

J. ... kadangi dėl to čia keliamas klausimas taptų nejudrus ir lengvai sustingtų.

K. Tai būtų pati menkiausia prarastis. Svarbesnė kita: ar apskritai egzistuoja šnekėjimas apie kalbą?

J. Kad jis egzistuoja, įrodo mūsų pačių pašnekesys.

K. Bijau, kad net pernelyg akivaizdžiai.

J. Tada aš nesuprantu Jūsų minties.

K. Šnekėjimas apie kalbą beveik neišvengiamai padaro ją objektu.

J. Tada jos esmė pranyksta.

K. Mes save iškėlėme virš kalbos, užuot į ją įsiklausę.

J. Tada gali egzistuoti tik vienas šnekėjimas *apie* kalbą...

K. ... toks, kuris pašaukiamas jos esmės ir eina jos link.

J. Kaip galėtume tai padaryti?

K. Šnekėjimas *apie* kalbą galėtų būti tik pašnekesys.

J. Neabejoju, kad esame jame.

K. Tačiau ar tai yra pašnekesys apie kalbą, kylantis iš jos pačios?

J. Man atrodo, kad dabar mes judame ratu. Pašnekesys apie kalbą turi būti pašauktas jos esmės. Kaip tai galėtų būti, jeigu jis pats visų pirma neįsiklauso ir taip nepasiekia esmės?

K. Tokį keistą santykį aš kartą pavadinau hermeneutiniu ratu.

J. Jis apskritai būdingas hermeneutikai, taigi pasirodo ir ten, kur, pasak Jūsų šiandieninių aiškinimų, skleidžiasi pranešimo ir žinianešystės santykis.

K. Žinianešys privalo ateiti iš pranešimo. Tačiau kartu jis privalo prie jo artėti.

J. Argi Jūs anksčiau nesakėte, kad šis ratas yra neišvengiamas,— užuot stengęsi jo vengti kaip tariamo loginio prieštaravimo, turime į jį įeiti?

K. Žinoma. Tačiau ši neišvengiamybė pripažinti hermeneutinį ratą dar nereiškia, kad, suvokus ir pripažinus ratą, pirmapradiškai patiriamas hermeneutinis ryšys.

J. Vadinasi, Jūs atsisakote savo ankstesnio supratimo.

K. Žinoma,— ir būtent todėl, kad šneka apie ratą yra visada paviršutiniška.

J. Kaipgi dabar Jūs pavaizduotumėte hermeneutinį ryšį?

K. Aš geriau vengčiau pavaizdavimo taip pat ryžtingai, kaip ir šnekėjimo *apie* kalbą.

J. Taigi viską lemtų tai, ar pavyktų pasiekti atitinkamą kalbos sakmę.

K. Toks sakantis atitikimas gali būti tik pašnekesys.

J. Tačiau akivaizdu, kad tai būtų labai savotiškas pašnekesys.

K. Toks, kuris būtų pirmapradiškai atiduotas sakmės esmei.

J. Bet tada šitokio dialogo mes jau negalėtume vadinti pašnekesiu. . .

K. . . . jeigu šį pavadinimą toliau girdėtume taip, kad jis mums įvardytų susitelkimą prie kalbos esmės.

J. Šiuo požiūriu net Platono dialogai nebūtų pašnekesiai?

K. Aš nenorėčiau atsakyti į šį klausimą, ir tik pabrėšiu, kad pašnekesio tipą lemia *tai, iš kur* paklausiami tariamai iš savęs šnekantys žmonės.

J. Kur kalbos esmė kaip sakmė kreiptųsi į žmogų, *ji* duotų postūmį tikram pašnekesiui. . .

K. . . . kuris pasakytų ne „apie" kalbą, bet sakytų pačią kalbą, nes būtų nulemtas jos esmės.

J. O sykiu nebebūtų labai svarbu, ar pašnekesys užrašytas, ar jis tik nuskambėjo kaip kažkas kažkaip šnekėta.

K. Žinoma, kadangi viskas priklauso nuo to, ar tas autentiškas pašnekesys — užrašytas, išsakytas arba ne — nuolat išlaiko savo judrumą.

J. Tokio pašnekesio eiga turėtų būti labai savotiška, nes reikėtų daugiau tylėti negu kalbėti.

K. Visų pirma apie tylėjimą. . .

J. . . . kadangi šnekėjimas ir rašymas apie tylėjimą duoda dingstį bjauriausiems plepalams. . .

K. Kas gi tai pajėgtų — paprasčiausiai tylėti apie tylėjimą?

J. Bet tai turėtų būti autentiška sakmė...

K. ... ir nuolatinis įvadas į tikrąjį pašnekesį *apie* kalbą.

J. Ar mes nesiekiame to, kas neįmanoma?

K. Žinoma, kol žmogui grynu pavidalu neduodama žinianešystė, reikalinga pranešimui, kuris ištaria žmogui dvisklaidos išslaptinimą.

J. Šią žinianešystę prisišaukti, jau nekalbant apie jos išskleidimą, man atrodo, yra nepalyginamai sunkiau negu paaiškinti *Iki* esmę.

K. Žinoma. Juk turi kažkas įvykti, kad žinianešystei atsivertų ir švytėtų toji platuma, kurioje prašvinta sakmės esmė.

J. Turėtų įvykti tai, kas palaikytų tylumą, kas tos platumos sklaidą nuramintų šaukiančios sakmės prieglobstyje.

K. Visur skleidžiasi slaptingojo žinios ir žinianešystės santykio žaismė.

J. Viename mūsų sename japoniškame eilėraštyje nežinomas poetas gieda apie vyšnios ir slyvos žiedų kvapą, susimaišantį ant tos pačios šakelės.

K. Panašiai aš manau apie platumos ir tylumos bendrabūvį tame pačiame dvisklaidos išslaptinimo žinianešystės vyksme.

J. Tačiau kas gi iš šiandienykščių žmonių gali išgirsti kalbos esmės aidą, įvardytą mūsų žodžiu *Koto ba,* žiedlapius, išsiskleidžiančius iš kuriančios malonės švytinčios žinianešystės?

K. Kas galėtų visame tame surasti esmingąją kalbos apšvietą?

J. Tai niekada nebus surasta, kol bus reikalaujama tik informacijos principų ir simbolių pavidalu.

K. Tačiau galima būti įtrauktam į žinianešystės prologą, jeigu esi pasirengęs pašnekesiui apie kalbą.

J. Man norėtųsi tikėti, kad dabar mes patys, užuot šnekėję apie kalbą, žengėme kelis žingsnius tuo keliu, kuris artimas kalbos esmei.

K. Kuris leidžia jai išsisakyti. Džiaukimės, jeigu tai ne tik *atrodo*, bet ir iš tikrųjų *yra*.

J. Kas tada, jei taip yra?

K. Tada vyksta atotrūkis nuo bet kokio ,,tai yra".

J. Tačiau atotrūkį Jūs suprantate ne kaip prarastį ir neigimą?

K. Jokiu būdu.

J. O?..

K. ... kaip atvertį to, kas būta.

J. Tačiau juk praeitis praėjo, nuėjo; kaipgi ji gali ateiti?

K. Praeitis yra kažkas kita negu tai, kas būta.

J. Kaip tai reikia suprasti?

K. Kaip santalką nuolatinės trukmės...

J. ... kuri, kaip Jūs tik ką sakėte, pagrindžia kaip pagrindas...

K. ... ir lieka tas pat, kas ir žinia...

J. ... kuriai *reikalingi* mes kaip žinianešiai.

FILOSOFIJOS PABAIGA IR PAGRINDINIS MĄSTYMO UŽDAVINYS

Šis pavadinimas yra nuoroda į apmąstymą, išsiskleidžiantį klausimo pavidalu. Klausimas yra kelias į atsakymą. Kad būtų išsaugotas, klausimas neturėtų baigtis teiginiu apie kokį nors dalyką, bet privalo pakeisti patį mąstymą.

Šis tekstas priklauso kur kas platesnei visumai. Jis išreiškia nuo 1930 metų atsinaujinančias pastangas autentiškiau išsakyti pagrindinį „Būties ir laiko" klausimą. Tai reiškia: tą klausimo formą, kurią jis turėjo „Būtyje ir laike", apmąstyti imanentinės kritikos horizonte. Tik taip mums gali paaiškėti, kokiu mastu klausimo *kritiškumas*, kuris yra mąstymo širdis, nuolat ir neišvengiamai dalyvauja pačiame mąstyme. Štai kodėl „Būties ir laiko" pagrindinės problemos pavadinimas turi būti pakeistas.

Mes klausiame:

1. Kokiu mastu dabarties epochos filosofija priartėjo prie pabaigos?

2. Koks uždavinys dar lieka mąstymui filosofijos pabaigos situacijoje?

1

Kokiu mastu dabarties epochos filosofija priartėjo prie pabaigos?

Filosofija yra metafizika. Pastaroji apmąsto esinių visumą — pasaulį, žmogų, Dievą — jų būties ir esinių sąryšio būtyje požiūriu. Metafizika apmąsto esinį kaip

esinį pagrindžiančiosios prieš-statos požiūriu, kadangi iš pat pradžių esinio būtis filosofijai pasirodė pagrindo (Grund) *(archē, aition, Prinzip)* pavidalu. Pagrindas yra tai, iš ko esinys kaip toks savo tapsmu, praeinamybe ir išliekamumu — kaip pažinus, pertvarkomas, disponuojamas — yra tai, kas jis yra ir kaip jis yra. Būtis kaip pagrindas esinį iškelia į jo čia-esatį. Taigi pagrindas pasirodo kaip čia-esatis (Anwesenheit). Jo dabartis pasireiškia tuo, kad jis kokiu nors būdu esančiam esiniui suteikia jo čia-esatį. Pagal čia-esaties būdą pagrindas pagrindžia kaip ontinė esinio priežastis, kaip objektų objektiškumo transcendentalinė galimybė, kaip absoliutinės dvasios judėjimo dialektinė mediacija, kaip istorinis gamybos procesas arba vertybes kurianti valia viešpatauti (Wille zur Macht).

Metafizinio mąstymo, duodančio esiniui pagrindą, specifika reiškiasi tuo, kad jis, išeities tašku laikydamas esinį, pastarąjį prieš-stato jo čia-esatimi ir tuo būdu esiniui duoda pagrindą.

Ką turime galvoje, kalbėdami apie filosofijos pabaigą? Pernelyg lengvabūdiškai elgtumės suprasdami pabaigą tik negatyviai, kaip grynąjį nuotrūkį, kaip kokio nors vyksmo nebuvimą, nuopuolį ar negalią. Filosofijos pabaiga — tai metafizikos užbaigimas. Tačiau užbaigimas nėra tobulumas, kuris reikštų, kad filosofija pabaigoje pasiekia savo galimybių viršūnę. Mes ne tik stokojame kriterijų, kurių pagrindu galėtume įvertinti vienos metafizikos epochos tobulumą, palyginti su kita. Mes apskritai neturime jokios teisės taip vertinti filosofiją. Platono mąstymas nėra tobulesnis už Parmenido. Hėgelio filosofija nėra tobulesnė už Kanto. Kiekviena filosofijos epocha yra savita ir būtina. Kad kiekviena filosofija yra taip, kaip ji yra,— tai mes turime paprasčiausiai pripažinti. Tačiau mums nedera vienai atiduoti pirmenybę prieš kitą taip, kaip tai galima padaryti įvairių pasaulėžiūrų atžvilgiu. Mūsų senas žodis „pabaiga" reiškia tą patį, ką ir „vieta": „iš vieno galo į kitą" reiškia: „iš vienos vietos į kitą". Filosofijos pabaiga yra tokia vieta, kurioje jos vyksmo

(Geschichte) visuma susitelkia į savo kraštutinę galimybę. Pabaiga kaip užbaigimas yra šitas susitelkimas.

Per visą filosofijos istoriją įvairiais pavidalais, tačiau visada dominavo Platono mąstymas. Metafizika yra platonizmas. Nyčė savo filosofiją vadina apverstu aukštyn kojom platonizmu. Kartu su posūkiu metafizikoje, kurį įvykdė dar Karlas Marksas, pasiekta kraštutinė filosofijos galimybė. Ji įžengė į pabaigos ruimą. Kiek filosofinis mąstymas dar praktikuojamas, jis gali būti tik epigoniškas renesansas arba pastarojo atmaina. Ar tai reiškia, kad filosofijos pabaiga yra ir filosofinio mąstymo būdo mirtis? Tokia išvada būtų pernelyg skubota.

Pabaiga kaip užbaigimas yra susitelkimas į kraštutinę galimybę. Pastarąją mąstytume per siaurai, jeigu lauktume naujų ankstesnio stiliaus filosofijų išskleidos. Mes užmirštame, kad dar graikų filosofijos epochoje į paviršių iškyla vienas lemtingas filosofijos bruožas: tai mokslų susiformavimas tame horizonte, kurį atvėrė filosofija. Mokslų susiformavimas kartu yra ir jų atsiskyrimas nuo filosofijos, jų savarankiškumo įgyvendinimas. Šis vyksmas būdingas filosofijos užbaigimui. Šiandien jis audringai vyksta visose esinių srityse. Iš paviršiaus atrodo, kad šis vyksmas tapatus filosofijos irimui, bet iš tiesų tai yra būtent jos užbaigimas.

Pakanka prisiminti psichologijos, sociologijos, antropologijos kaip kultūrantropologijos savarankiškumą ir logistika bei semantika virtusios logikos vaidmenį. Filosofija virsta empiriniu mokslu apie žmogų ir apie viską, kas žmogui gali tapti patirties objektu per techniką, kurios padedamas jis įsitaiso pasaulyje, visokeriopai jį pertvarkydamas, perdirbdamas ir perstatydamas. Visa tai vykdoma atskirų esinių sričių mokslinio atskleidimo pagrindu ir orientuota į mokslinio pažinimo paradigmą.

Nereikia būti pranašu, kad suprastum, jog netrukus visi mokslai bus valdomi ir lemiami naujo pamatinio mokslo, vadinamo kibernetika.

Šis mokslas suponuoja tam tikrą žmogaus sampratą: žmogus yra veikianti visuomeninė būtybė. Šiuo

požiūriu kibernetika yra žmogaus darbo galimo planavimo bei organizacijos valdymo teorija. Kibernetika kuria informacijos perdavimo kalbą. Visi menai virsta valdomais-valdančiaisiais informacijos instrumentais.

Filosofijos išsisklaidymas į savarankiškus, tačiau vis glaudžiau vienas su kitu komunikuojančius mokslus yra visiškai natūralus filosofijos užbaigimas. Filosofija baigiasi dabarties epochoje. Jos paskutinioji vieta — visuomeniškai veikiančio žmogaus moksliškumas. Tačiau šio moksliškumo branduolys yra jo kibernetinė, t. y. techninė, pusė. Galima spėti, kad poreikis suprasti moderniosios technikos esmę nyksta tuo labiau, kuo intensyviau technika užvaldo ir paženklina visus pasaulio regionus ir paties žmogaus situaciją.

Visa tai, kas mokslų struktūroje dar primena jų filosofinę kilmę, pačių mokslų interpretuojama pagal mokslo taisykles, t. y. techniškai. Kategorijos, ant kurių išauga bet kuris mokslas, konkretindamas ir specifikuodamas savo tiriamų objektų sritį, interpretuojamos instrumentiškai — kaip darbo hipotezės. Jų tiesa ne tik patikrinama tuo efektyvumu, kuris pasirodo kaip šių kategorijų pritaikymo tyrimui rezultatas. Mokslinė tiesa tiesiog sutapatinama su efektu.

Tai, ką filosofija savo istoriniame vyksme bandė padaryti retkarčiais ir apytikriai — sukurti atskirų esinijos regionų (gamtos, istorijos, teisės, meno) ontologijas, dabar imasi įgyvendinti mokslai. Tai yra jų pagrindinis uždavinys. Jų svarbiausias tikslas — atitinkamo objektų regiono struktūrinių fundamentinių sąvokų teorija. „Teorija" šiuo atveju reiškia: supozicija tokių kategorijų, kurioms priskiriama tik kibernetinė funkcija, bet iš kurių atimama bet kokia ontologinė prasmė. Viešpatauja priešais-statančiojo ir kalkuliuojančio mąstymo operacionalumas bei modeliavimas.

Ir vis dėlto mokslai savo specialių tyrimo sričių rėmuose vis dar kalba apie esinio būtį. Ir ne tik kalba. Jie gali neigti savo filosofinę kilmę, tačiau jos nusikratyti — jokiu būdu, nes mokslų moksliškume visada lieka jų gimdyvės — filosofijos — žymė.

Filosofijos pabaiga pasirodo kaip mokslinio-techni-

nio pasaulio valdomojo pastatymo ir šį pasaulį atitinkančios visuomeninės organizacijos triumfas. Filosofijos pabaiga reiškia: pasaulinės civilizacijos, pagrįstos vakarietišku europietišku mąstymu, pradžia.

Tačiau ar filosofijos pabaiga kaip mokslų išsklaida sykiu yra ir tobulas visų filosofinio mąstymo galimybių realizavimas? O galbūt, be nurodytos *paskutinės* galimybės (filosofijos išsisklaidymo į technizuotus mokslus), mąstymas turi *pirmąją* galimybę, kuria filosofinis mąstymas turi remtis, tačiau kurios jis negali nei patirti, nei realizuoti būtent kaip *filosofinis* mąstymas?

Jeigu taip būtų iš tikrųjų, tada filosofijos vyksme nuo pradžios iki pabaigos turėtų slypėti uždavinys mąstymui, kurio negalėjo išspręsti nei filosofija metafizikos pavidalu, nei iš jos atsiradę mokslai. Štai kodėl mes klausiame:

2

Koks uždavinys dar lieka mąstymui filosofijos pabaigos situacijoje?

Net mintis apie tokį mąstymo uždavinį turi pasirodyti keista. Mąstymas, kuris nėra nei metafizika, nei mokslas?

Uždavinys, apie kurį filosofija nieko nežinojo net savo pradžioje ir pradėjo kaip tik šio uždavinio užmarštimi, o vėliau vis labiau ir labiau nuo šio uždavinio tolo?

Uždavinys mąstymui, kuris — kaip atrodo — suponuoja teiginį, kad filosofija pasirodė esanti bejėgė šio uždavinio atžvilgiu ir dėl to tapo grynojo nuopuolio istorija?

Ar tokiais žodžiais nekalba pasipūtimas, trokštantis pakilti virš didžiųjų mąstytojų didybės?

Norom nenorom gali kilti toks įtarimas. Bet jį nesunku išsklaidyti, nes kiekviena pastanga surasti kelią į spėjamą mąstymo uždavinį atbloškiama į filosofijos istorijos visumą, o be to, ši pastanga priverčia ap-

mąstyti istoriškumą to, kas filosofijai yra galimos istorijos laidas.

Jau vien todėl tas spėjamasis mąstymas lieka menkesnis už didžiųjų filosofų didybę. Jis yra menkesnis už filosofiją. Menkesnis ir dėl to, kad šitas mąstymas dar labiau negu filosofija nepajėgia daryti nei tiesioginio, nei netiesioginio poveikio industrinės epochos techniškai ir moksliškai valdomam viešajam gyvenimui.

Tačiau tas mąstymas yra menkas pirmiausia dėl to, kad jo uždavinys turi tik parengiamąjį, bet ne kuriamąjį pobūdį. Jis pasitenkina tuo, kad žmogų skatina rengtis tokiai galimybei, kurios kontūrai yra visiškai neryškūs ir kurios ateitis visiškai netikra.

Kad galėtų apmąstyti tai, kas neapmąstyta, mąstymas pirmiausia privalo mokytis, ir tik mokydamasis jis gali parengti savo pasikeitimą.

Turi būti apmąstyta galimybė, kad šiuo metu prasidedanti pasaulio civilizacija kada nors įveiks techninę-mokslinę ir industrinę žmogaus vietos pasaulyje sampratą,— tiesa, ne pati savaime ir ne savo jėgomis, bet dėl žmogaus pasirengimo tokiam nusistatymui, kuris kiekvienu momentu, išgirstas ar ne, įsiveržia į vis dar neaiškų ir paslaptingą žmogaus likimą. Lieka netikra ir tai, ar pasaulio civilizacija netrukus ir staiga bus sugriauta, ar jai garantuota ilga trukmė, tiesa, neturinti pastovumo, trukmė, kurios dėsnis yra nuolatinė kaita ir atsinaujinimas.

Tas spėjamas parengiamasis mąstymas nenori ir negali išpranašauti ateities. Jis tik bando dabar atkreipti dėmesį į tai, kas buvo sakoma nuo seno ir buvo pasakyta dar filosofijos pradžioje, tačiau nebuvo autentiškai apmąstyta. Šią akimirką pakanka, kad mes paprasčiausiai tai pasakytume. Taigi mes pasinaudosime tuo kelrodžiu, kurį mums duoda filosofija.

Kada mes keliame klausimą apie mąstymo uždavinį — filosofijos horizonte tai reiškia: mes stengiamės apibrėžti tai, kas liečia mąstymą, kas mąstymui dar yra ginčytinas dalykas. Vokiečių kalboje tai išsakoma žodžiu „Sache" (reikalas, klausimas). Šis žodis

įvardija tai, su kuo šiuo konkrečiu atveju turi reikalą mąstymas, Platono kalba — *ta programma auto.*

Kaip žinoma, naujųjų amžių filosofija mąstymui iškėlė uždavinį sugrįžti „prie pačių daiktų". Užtenka paminėti tik du atvejus, kuriems šiandien skiriamas ypatingas dėmesys. Mes girdime šitą raginimą „Pratarmėje", kurią Hėgelis parašė 1807 m. pasirodžiusiam veikalui „Dvasios fenomenologija — mokslų sistemos pirmoji dalis". Ši pratarmė yra įvadas ne į fenomenologiją, bet į „Mokslų sistemą", t. y. į filosofijos visumą. Raginimas sugrįžti „prie pačių daiktų" savo esme galioja „Logikos mokslui".

Raginimas „prie pačių daiktų" akcentuoja sugrįžimą „prie *pačių* daiktų". Išgirstas paviršutiniškai, raginimas turi negatyvią prasmę. Atsisakoma netinkamų požiūrių į filosofijos objektą. Tokių klaidingų požiūrių sričiai priskiriamas ne tik tuščias šnekėjimas apie filosofijos tikslą, bet ir filosofinio mąstymo rezultatų grynas referavimas. Nė vienas požiūris neduoda realios filosofijos visumos. Visuma pasirodo tik kaip tapsmas. Pastarojo stichija — dėstomo turinio sklaida. Šiame išdėstyme realizuojama temos ir metodo tapatybė. Šią tapatybę Hėgelis vadina mintimi. Per ją filosofijos turinys „pats" išnyra į paviršių. Tačiau sykiu šitas turinys yra nulemtas istoriškai: tai subjektiškumas. Tik Dekarto *ego cogito,*— sako Hėgelis,— filosofiją pastatė ant tvirto pagrindo, kur ji gali jaustis kaip namie. Jeigu kartu su *ego cogito,* kuris yra išskirtinis *subiectum,* realizuojamas *fundamentum absolutum,* tai reiškia: subjektas yra į sąmonę perkeltas *hypokeimenon,* fundamentiškai esantysis, tradicine kalba ir labai netiksliai pavadintas substancija.

Kai Hėgelis pratarmėje teigia: „tiesą suvokti ir išreikšti ne tik kaip substanciją, bet ir kaip subjektą", tai reiškia: esinio būtis, čia-esinio čia-esatis atsiveria ir tampa tobula čia-esatimi tik tada, kai jis sau pačiam pasirodo absoliučios idėjos pavidalu. Nuo Dekarto laikų *idea* reiškia *perceptio.* Būties tapsmas savimi vyksta spekuliatyvinės dialektikos stichijoje. Minties judėjimas, metodas, ir yra pats turinys. Todėl raginimas

„prie pačių daiktų" reikalauja daiktų turinį atitinkančio filosofijos metodo.

Taigi koks yra filosofijos turinys, suponuojama iš anksto. Tai yra savaime suprantamas dalykas. Filosofijos kaip metafizikos turinys yra esinio būtis, čia-esatis substancialumo ir subjektiškumo pavidalu.

Praėjus šimtmečiui, raginimas „prie pačių daiktų" vėl pasigirsta Huserlio traktate „Filosofija kaip griežtas mokslas", kuris pasirodė žurnalo „Logos" pirmajame tome 1910—1911 m. (p. 289). Ir vėl iš paviršiaus atrodo, kad raginimo prasmė — grynai negatyvi. Tačiau dabar raginimo tikslas kitoks negu Hėgelio filosofijoje. Jis nukreiptas prieš natūralistinę psichologiją, pretenduojančią tapti vieninteliu tikru sąmonės tyrinėjimo moksliniu metodu, nes šis metodas iš principo trukdo prasiskverbti prie intencionalios sąmonės fenomenų. Tačiau kartu raginimas „prie pačių daiktų" nukreiptas prieš istorizmą, kuris pasiklysta svarstymuose apie įvairias filosofines pozicijas ir filosofinių pasaulėžiūrų tipų klasifikacijose. Štai kodėl Huserlis pabrėžia (p. 340): „Ne filosofija, bet patys dalykai ir problemos turi būti tyrinėjimo paskata ir išeities taškas". O koks gi turėtų būti pagrindinis filosofinio tyrinėjimo objektas? Huserliui, kaip ir Hėgeliui, priklausantiems tai pačiai tradicijai, toks objektas yra sąmonės subjektiškumas. „Dekartiški apmąstymai" Huserliui ne tik buvo Paryžiaus paskaitų, skaitytų 1929 m., pagrindinė tema, bet ta pati dvasia lydėjo jo filosofinių tyrinėjimų kelią ir aistrą nuo „Loginių tyrinėjimų" iki pat pabaigos. Raginimas sugrįžti „prie pačių daiktų" tiek negatyvia, tiek pozityvia prasme pirmiausia reiškia pastangas išvystyti ir pagrįsti tokį filosofijos metodą, kuris pačiam turiniui leidžia pasirodyti įrodomos duotybės pavidalu. „Visų principų principas" Huserliui nėra turiningas, bet pirmiausia yra būtent metodas. Šiam „visų principų principui" apibrėžti Huserlis paskyrė visą paragrafą (§ 24) 1913 m. pasirodžiusiame veikale „Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos". Dėl šio principo,— sako Huser-

lis (p. 44),—„mūsų negali suklaidinti jokia įsivaizduojama teorija".

„Visų principų principas" skelbia: „kiekviena pirmapradė įžiūra (yra) patikimas pažinimo šaltinis; visa tai, kas mums pasirodo per pirmapradę „intuiciją" (galima sakyti, savo kūniškąja tikrove), privalome priimti paprastai, kaip tai, kas save parodo, bet ir tik tose ribose, kuriose tai save parodo. . ."

„Visų principų principas" suponuoja tezę apie metodo prioritetą. Šis principas nulemia tai, koks turinys gali atitikti metodą. „Visų principų principo" požiūriu vienintelis filosofijos objektas yra absoliutus subjektiškumas. Transcendentalinė redukcija duoda ir užtikrina galimybę visų objektų objektiškumą (šio esinio būtį) jų struktūros ir būsenos, t. y. jų konstitucijos, požiūriu pagrįsti subjektiškai. Šitaip transcendentalinis subjektiškumas pasirodo esąs „vienintelis absoliutus esinys" (Formalioji ir transcendentalinė logika.—1929.—P. 240). Pasireikšdama šio absoliutaus esinio būties, t. y. tikrojo filosofijos objekto, pavidalu, transcendentalinė redukcija kartu pasirodo kaip „universalaus mokslo" apie esinio būties konstituciją metodas. Metodas ne tik nukreiptas į filosofijos objektą. Jis ne tik priklauso objektui panašiai kaip raktas spynai. Veikiau metodas sutampa su objektu, kadangi jis yra „pats objektas" (Sache Selbst). Jeigu mes norėtume paklausti: iš kur „visų principų principas" įgyja absoliutų patikimumą, atsakytume taip: iš transcendentalinio subjektiškumo, kuris yra išankstinė prielaida kaip vienintelis filosofijos objektas.

Raginimą „prie pačių daiktų" mes pasirinkome kelrodžiu. Jis turėtų mums parodyti kelią, kuris veda prie pagrindinio mąstymo uždavinio supratimo filosofijos pabaigos situacijoje. Ką mes sužinojome? Kad raginimas „prie pačių daiktų" remiasi išankstiniu žinojimu apie tai, koks yra pagrindinis filosofijos objektas. Hėgelio ir Huserlio — ir ne tik jų — požiūriu, pagrindinis filosofijos objektas yra subjektiškumas. Šiam raginimui kelia abejonių ne pats objektas kaip toks, bet jo išdėstymas, per kurį jis atsiveria sau pačiam.

Hėgelio spekuliatyvinė dialektika yra judėjimas, kurio stichijoje objektas kaip toks sau prezentuoja save patį. Huserlio metodas filosofijos objektą privalo pateikti kaip galutinę pirmapradę duotybę, t. y. jį prezentuoti pačiam sau.

Abu metodai yra visiškai skirtingi. Tačiau objektas kaip toks, kurį jie privalo išdėstyti, yra tas pats, nors ir patiriamas skirtingais būdais.

Tačiau ar šitie teiginiai gali mums padėti apmąstyti mąstymo uždavinį? Aišku, jie niekuo mums nepadės tol, kol mes tą raginimą tik interpretuosime. Mes privalome iškelti klausimą, kas tame raginime sugrįžti „prie pačių daiktų" lieka neapmąstyta. Taip keldami klausimą, mes galime atkreipti dėmesį į tai, kokiu mastu būtent ten, kur filosofija savo objektą perkelia į absoliutaus žinojimo ir galutinio akivaizdumo stichiją, vis dar lieka kažkas slaptinga, kas jau nebegali tapti filosofinio mąstymo objektu.

Bet kas gi lieka neapmąstyta tiek filosofijos objekto, tiek ir jos metodo stichijoje? Spekuliatyvinė dialektika yra vienas iš būdų, kuriuo filosofijos objektas iš savęs švyti pačiam sau ir tampa dabartimi. Toks švytėjimas (Solches Scheinen) neišvengiamai išsiskleidžia tam tikroje šviesoje. Tik per šį švytėjimą švytintysis gali pasirodyti sau, t. y. šviesti. Savo ruožtu švytėjimas tvyro tam tikroje atviroje, laisvoje vietoje, kuri čia ir ten, dabar ir vėliau leidžia tam švytėjimui švytėti. Šviesa gyvena atvirume ir čia pat kovoja su tamsa. Ne tik ten, kur koks nors esinys priešstatomas kitam esiniui arba būna šioje priešstatoje, bet ir ten, kur — kaip Hėgelio — vienas esinys spekuliatyviai atsispindi kitame, visur jau suponuojamas atviros vietos ir laisvos vietovės buvimas. Tik šitas atvirumas spekuliatyviniam mąstymui leidžia persmelkti tai, kas mąstoma. Šitą atvirumą, įgalinantį švytėjimą ir pasirodymą, pavadinkime prošvaiste (Lichtung). Kalbos istorijos požiūriu, vokiškas žodis *Lichtung* yra skolinys ir prancūziško žodžio *clairière* atitikmuo. Jis padarytas senų žodžių *Waldung* (proretmė) ir *Feldung* (tarpulaukė) pavyzdžiu.

Prošvaistė miške patiriama kaip tankaus miško priešybė. O tankus miškas senąja kalba vadinamas tankyme (Dickung). Daiktavardis „prošvaistė" (Lichtung) kilęs iš veiksmažodžio „retinti" (Lichten). Būdvardis „retas" (licht) giminiškas žodžiui „lengvas" (leicht). Ką nors retinti reiškia: ką nors padaryti lengvą, laisvą ir atvirą, pvz., kurioje nors vietoje iš miško išvalyti medžius. Taip atsirandanti laisva erdvė ir yra prošvaistė. Retmė laisvos erdvės ir atvirumo prasme nei kalbos, nei turinio požiūriu neturi nieko bendro su būdvardžiu „retas" (licht) šviesumo (hell) prasme. Į tai reikia atkreipti dėmesį, kad jaustume skirtumą tarp prošvaistės (Lichtung) ir šviesos (Licht). Tačiau negalima neigti tam tikro jų turininio ryšio. Šviesa gali kristi į prošvaistę, į jos atvirumą, ir šioje prošvaistėje prasideda šviesos ir tamsos žaismas. Tačiau niekada šviesa nekuria prošvaistės, bet priešingai, šviesa suponuoja anos, prošvaistės, pirmenybę. Be to, ta prošvaistė, tas atvirumas yra ne tik šviesos ir tamsos, bet ir garso bei aido skambėjimo bei aidėjimo vieta. Ši prošvaistė yra visų esinių ir ne-esinių atvirumo vieta.

Kada nors mąstymui iškils būtinybė atkreipti dėmesį į tai, kas čia pavadinta prošvaiste (Lichtung). Tai nereikš — kaip gali pasirodyti supratus dalyką paviršutiniškai — iš gryno žodžio, pvz., „prošvaistė", padaryti gryną vaizdinį. Veikiau būtina atkreipti dėmesį į tą ypatingą turinį, kuris išsakytas žodžiu „prošvaistė". Tai, ką šis žodis įvardija mūsų kontekste — laisvas atvirumas, yra, Gėtės terminu tariant, tam tikras „prafenomenas" (Urphänomen). Mes galėtume pasakyti: tam tikras praturinys (Ur-sache). Gėtė pažymi (Maksimos ir refleksijos, 993): „Nėra jokio reikalo ieškoti kažko už fenomenų: jie patys yra tiesa". Tai reikštų: pats fenomenas, šiuo atveju prošvaistė, iškelia mums uždavinį jį paklausti ir iš jo mokytis, t. y. leisti jam pačiam kalbėti.

Dėl to galbūt vieną gražią dieną mąstymas neišsigąs klausimo, ar tik šita prošvaistė, šis laisvas atvirumas nėra tai, kame sau suranda sutelkiančią puoselėjančią vietą ne tik grynoji erdvė ir ekstatinis laikas,

bet ir visa tai, kas juose pasirodo esaties ir nesaties pavidalais.

Taip pat šita gyvoji atvertis, šita prošvaistė yra vieta, kurioje gyvena spekuliatyvinis dialektinis mąstymas, pirmapradė intuicija ir jos akivaizdumas. Akivaizdu yra tai, kas betarpiškai įžiūrima. *Evidentia* yra žodis, kuriuo Ciceronas išverčia, t. y. interpretuoja romėniškai, graikų *energeia. Energeia,* kurio kamienas tas pats kaip ir *argentum* (sidabras), reiškia tai, kas švyti savyje ir iš savęs ir save pastato į šviesą. Graikų kalba šneka ne apie žiūrėjimo veiksmą, ne apie *videre,* bet apie tai, kas švyti ir spindi. Tačiau tai gali švytėti tik po to, kai jau egzistuoja atvertis. Šviesos spindulys nesukuria prošvaistės, o tik persmelkia ją.

Tokia atvertis ir tik ji sukuria galimybę apskritai būti duotam ir būti suvokiamam, o sykiu bet kokiam akivaizdumui sukuria erdvę, kurioje tas akivaizdumas gali rymoti ir privalo judėti.

Visas filosofinis mąstymas, kuris — tematiškai arba netematiškai — paklūsta raginimui „prie pačių daiktų", savo vyksmu ir savo metodu jau yra įleistas į prošvaistės erdvę. Tačiau filosofija apie šią prošvaistę nieko nežino. Ji, tiesa, šneka apie proto šviesą, tačiau neatkreipia dėmesio į būties prošvaistę (Lichtung des Seins). *Lumen naturale,* proto šviesa tik apšviečia šitą atvertį. Ji tik palyti atvertį, tačiau jos nekuria; maža to, kad apšviestų esatį, tvyrančią prošvaistėje, ji pati reikalinga atverties. Šis teiginys liečia ne tik filosofijos metodą, bet — ir pirmiausia — jos turinį, būtent esinio esatį. Kiek subjektiškume jau mąstomas *subiectum, hypokeimenon,* t. y. tai, kas jau duota, taigi esinys esatyje, čia mes negalime detaliai nagrinėti. Šituo klausimu nurodysime: *Heidegger M.* Nietzsche.— 1961.— Bd. 2.— S. 429.

Dabar atkreipkime dėmesį į kitą dalyką. Esatis gali būti patiriama, suvokiama, išdėstoma arba ne, bet nepriklausomai nuo to esiniškumas kaip įsiskverbimas į atvertį visada lieka priklausomas nuo prošvaistės viešpatavimo. Net nesatis negali būti kitaip — tik atsiverdama prošvaistės erdvėje.

Visa metafizika, neišskiriant nė jos antipodo — pozityvizmo, šneka Platono kalba. Jo mąstymo pamatinis žodis, t. y. esinio būties išraiška, yra *eidos, idea:* išvaizda, per kurią esinys parodo save patį. Tačiau išvaizda yra esaties būdas. Jokios išvaizdos be šviesos — tai suprato ir pats Platonas. Tačiau nėra jokios šviesos ir jokio skaidrumo be prošvaistės. Net tamsa reikalauja pastarosios. Kaipgi kitaip mes galėtume pasinerti į tamsą ir klaidžioti joje? Tačiau būtyje ir esatyje viešpataujanti prošvaistė lieka filosofijos neapmąstyta, nors jos pradžioje apie prošvaistę jau kalbama. Kaip tai vyksta, kokiais žodžiais? Atsakymas: Parmenido mąstančiose eilėse, kiek mums žinoma, pirmą kartą apmąstoma esinio būtis, dar ir šiandien, nors ir negirdimai, bylojanti moksluose, į kuriuos išsiskaido filosofija.

Parmenidas girdi raginimą:

> Privalai tačiau viską patirti:
> ir nepaslėpčiai gražiai apvalainai atverdamas
> nedrebančią širdį,
> bet ir nuomones mirtingųjų,
> kuriems trūksta pasitikėjimo ne-
> paslėptimi ***(Fragmentas I, 28).***

Čia kalbama apie *Alētheia,* nepaslėptį, vadinamą gražiai apvalaina, kadangi ji yra įsukta į tobulo apskritimo apvalainumą, kurio visose vietose pradžia sutampa su pabaiga. Šitas įsisukimas pašalina bet kokią iškraipymo, apgaulės ar neaiškumo galimybę. Mąstantis vyras nepaslėptį privalo patirti nedrebančia širdimi. Ką sako žodis apie nedrebančią nepaslėpties širdį? Jis sako ją pačią (nepaslėptį.— *Vert.*), jos giliausią savastį, jis išsako ramybės vietą, kuri viską sutelkia savyje ir įgalina pačią nepaslėptį. Tai yra atverties prošvaistė. Paklauskime: kieno atverties? Mes jau apmąstėme, kad tiek spekuliatyvinio, tiek intuityvaus mąstymo kelias reikalingas prošvaistės, kurią jis perkerta. Šioje prošvaistėje rymo ir galimas švytėjimas, t. y. pati galima esinio esatis.

Svarbiausias dalykas, kurį pirmiau už viską lemia nepaslėptis, yra kelias. Šiame kelyje mąstymas ilgisi

ir klausosi tik vieno: *opōs estin, einai:* kad esinys yra. Taigi prošvaistė pirmiausia laiduoja kelio į esinį galimybę ir užtikrina jo paties (esinio) galimą esatį. *Alētheia,* nepaslėptį, mes turime mąstyti kaip prošvaistę, kuri įgalina būtį ir mąstymą, ir jųdviejų esatį vienas kitam. Rami prošvaistės širdis yra tylos vieta, iš kurios atsiranda būties ir mąstymo sąryšio galimybė, t. y. esatis ir įsiklausymas į ją.

Šis sąryšis savo ruožtu pagrindžia mąstymo pretenzijas būti visuotinai privalomam [objektyviai teisingam]. Be *Alētheia* kaip prošvaistės išankstinės patirties visos kalbos apie mąstymo privalomumą arba neprivalomumą lieka tuščios. Iš kur Platono pateiktas esaties kaip *idea* apibrėžimas gavo savo privalomumą? Kokiu požiūriu yra privaloma Aristotelio išskleista esaties kaip *energeia* interpretacija?

Šių filosofijos taip keistai užmirštų klausimų mes neturime pagrindo net kelti tol, kol nesame patyrę to paties, ką kadaise patyrė Parmenidas: *Alētheia,* nepaslėpties. Kelias, vedantis į ją, skiriasi nuo to, kuriame skleidžiasi mirtingųjų mintis. Kaip ir pati mirtis, *Alētheia* nėra tai, kas mirtinga.

Jeigu žodį *Alētheia* aš taip atkakliai verčiu žodžiu „nepaslėptis", tai darau ne dėl etimologijos, bet dėl paties turinio, kuris turi būti apmąstytas, jeigu mes teisingai mąstome tai, kas vadinama mąstymu ir būtimi. Nepaslėptis yra stichija, kurioje gyvena tiek būtis, tiek mąstymas, tiek jų sąryšis. Apie *Alētheia* buvo užsiminta filosofijos pradžioje, bet vėliau filosofija jos daugiau nebeapmąstė. Juk nuo Aristotelio laikų filosofijos kaip metafizikos objektu tapo esinys kaip toks, apmąstomas onto-teologiškai.

Nors taip buvo iš tikrųjų, tačiau mes neturėtume manyti, kad filosofija kažką užmiršo, į kažką neatkreipė dėmesio ir todėl buvo paženklinta kažkokio esminio trūkumo. Nuoroda į tai, kad filosofija kažko neapmąstė, nėra jokia filosofijos kritika. Jeigu šiuo metu kritika apskritai reikalinga, ji turėtų liesti nuo „Būties ir laiko" pasirodymo vis labiau aktualėjančias pastangas apmąstyti mąstymo uždavinį filosofijos pabai-

gos situacijoje. Kadangi tik dabar iškyla klausimas: kodėl žodis *Alētheia* neverčiamas įprastiniu žodžiu „tiesa"? Atsakymas turi būti toks: jeigu tiesą suprasime „natūraliai" tradiciškai kaip pažinimo atitikimą esiniui arba kaip žinojimo apie būtį tikrumą (Gewißheit), tada *Alētheia* nepaslėpties — prošvaistės — prasme neturėsime pagrindo tapatinti su tiesa. *Alētheia,* nepaslėptis kaip prošvaistė, veikiau sukuria tiesos galimybę, nes ir pati tiesa, ir būtis, ir mąstymas tik prošvaistės stichijoje gali būti tuo, kas jie yra. Bet koks akivaizdumas, bet koks tikrumas, bet kokia *veritas* verifikacija juda prošvaistės viešpatijoje.

Alētheia, nepaslėptis kaip esaties prošvaistė, dar nėra tiesa. Ar tai reiškia, kad *Alētheia* menkesnė už tiesą? O galbūt ji yra daugiau negu tiesa, nes ji įgalina tiesą kaip *adaequatio* ir *certitudo,* nes nei esatis, nei dabartis negali pasirodyti niekur kitur, tik prošvaistės viešpatijoje?

Šis klausimas ir yra pagrindinis mąstymo uždavinys. Mąstymas privalo apmąstyti, ar jis apskritai gali kelti šį klausimą tol, kol lieka filosofijos, t. y. metafizikos, rėmuose, kol esinys yra apmąstomas tik jo esaties horizonte.

Kad ir kaip ten būtų, aišku yra viena: klausti apie *Alētheia,* apie nepaslėptį kaip tokią, nėra tas pat, kas klausti apie tiesą. Štai kodėl netikslu ir net klaidinga *Alētheia* prošvaistės prasme vadinti tiesa *.

Šnekėjimas apie „būties tiesą" pateisinamas ir turi prasmę Hėgelio „Logikos moksle", kadangi čia tiesa yra absoliutaus žinojimo tikrumas. Tačiau Hėgelis, kaip ir Huserlis, kaip, beje, ir visa metafizika, visiškai nekelia klausimo, kas yra būtis kaip būtis, t. y. klausimo, kaip gali atsiverti esatis kaip tokia. O ji gali atsiverti tik ten, kur viešpatauja prošvaistė. Pastaroji

---

* Kaip pastangos apmąstyti kokį nors dalyką gali nuvesti į šalį nuo to, kas jau atsivėrė pamatinei intuicijai, gali pademonstruoti viena vieta iš „Būties ir laiko" (1927, p. 219): „Žodžio *alētheia* vertimas žodžiu „tiesa" ir pirmiausia teoriniai šio termino apibrėžimai iškraipo prasmę to, ką graikų ikifilosofinis supratimas laikė „savaime suprantamu" dalyku ir kas nulėmė terminologinę *alētheia* prasmę".

vadinama *Alētheia*, nepaslėptimi, tačiau jos prigimtis neapmąstoma.

Štai kodėl net graikų filosofijoje natūralioji tiesos sąvoka neišreiškia nepaslėpties. Dažnai — ir ne be pagrindo — nurodoma, kad dar Homero poemos žodis *alēthes* siejamas su *verba discendi*, su sakiniu, ir kaip tik todėl vartojamas teisingumo bei patikimumo, bet ne nepaslėpties prasme. Tačiau ši nuoroda reiškia tik tai, kad nei poetas, nei kasdienė kalbos vartosena, nei pagaliau filosofija nekėlė sau klausimo, kokiu mastu tiesą, t. y. teiginio teisingumą, lemia esaties prošvaistės stichija.

Šio klausimo horizonte privalome pripažinti, kad *Alētheia*, nepasléptis esaties prošvaistės prasme, kartu patiriama kaip *opthotēs*, kaip prieš-statos (Vorstellen) ir sakinio (Aussage) teisingumas. Tačiau tokiu atveju teiginys apie esminį tiesos pasikeitimą, t. y. nepaslėpties virtimą teisingumu, yra nepagrįstas. Pastarąjį teiginį reikėtų pakeisti tokiu: *Alētheia*, kaip esaties prošvaistė ir mąstymo bei sakymo dabartiškumas, persikelia į *homoiōsis*, į *adaequatio* akiratį, t. y. į priešstatos (Vorstellen) ir esinio atitikimo akiratį. Bet kaip tik šitas vyksmas išprovokuoja klausimą: kas lemia tai, kad natūraliajai žmogaus patirčiai ir įprastiniam mąstymui *Alētheia*, nepasléptis, pasireiškia tik teisingumo ir patikimumo pavidalais? Ar šis dalykas priklauso nuo to, kad ekstatinis žmogaus buvimas esinio atvirume yra nukreiptas tik į esinį ir į objektyvų esinio dabartiškumą? Tačiau tai ir reiškia, kad lieka užmiršta ne tik esatis kaip tokia, bet lieka užmiršta ir esatį įgalinanti prošvaistė. Patiriama ir apmąstoma tik tai, ką įgalina *Alētheia* kaip prošvaistė, bet ne tai, kas yra ji pati. Tai lieka paslėpta. Ar atsitiktinai? Ar dėl žmogaus mąstymo nerūpestingumo? Ar dėl to, kad *A-lētheia* (nepaslėptyje) glūdi *Lēthē*, paslėptis, savislapta ne tik kaip priedas, ne tik kaip šešėlis šviesoje, bet kaip *Alētheia* širdis? O galbūt šioje esaties prošvaistės savislaptoje viešpatauja slepiantis saugojimas ir puoselėjimas, iš kurio ir tik iš kurio gali išsiveržti nepasléptis ir tik taip atverti esinio esatį?

Jeigu taip būtų iš tikrųjų, tada prošvaistė turėtų būti ne grynasis esaties švytėjimas, bet save slepiančios esaties ir save slepiančios slaptos švytėjimas.

Jeigu būtų iš tikrųjų taip, tik tada surastume kelią, vedantį prie mąstymo uždavinio filosofijos pabaigos situacijoje.

Tačiau galbūt visa tai yra grynoji mistika arba nevykusi mitologija, o galbūt tai pražūtingas iracionalizmas arba proto sutemos?

Aš dar kartą klausiu: kas yra *ratio, nus, noein* suvokimas? Kas yra pagrindas ir principas, ir net visų principų principas? Ar galima visa tai apibrėžti, jeigu *Alētheia* mums nepavyktų patirti graikiškai — kaip nepaslėptį ir toliau, įveikus graikiškąją patirtį, ją mąstyti kaip savislaptos prošvaistę? Kol turime abejonių dėl proto ir racionalumo prigimties, tuščios yra visos kalbos apie iracionalizmą. Techninė-mokslinė racionalizacija, viešpataujanti mūsų epochoje, save pateisina kasdien vis labiau stulbinančiais rezultatais. Tačiau tie rezultatai nieko nesako apie tai, kas apskritai sukuria racionalumo bei iracionalumo galimybę. Rezultatas įrodo techninės-mokslinės racionalizacijos teisingumą. Tačiau ar atvirumą viso to, kas yra, galima sutapatinti tik su tuo, kas įrodoma? Ar įrodomybės reikalavimas neužkerta kelių į tai, kas yra?

Galbūt egzistuoja mąstymas, kuris yra blaivesnis už netramdomą racionalizacijos šėlsmą ir už kibernetikos siautėjimą. Galbūt kaip tik šitas siautulys yra maksimaliai iracionalus.

Galbūt egzistuoja mąstymas anapus racionalumo-iracionalumo antinomijos, blaivesnis net už mokslinę techniką, blaivesnis ir todėl stovintis nuošalyje, neduodantis jokių rezultatų ir vis dėlto turintis savo būtinybę. Ir kai keliame klausimą apie mąstymo uždavinį, ne tik šis mąstymas, bet ir klausimas apie jį lieka klausimo stichijoje. Visos filosofijos tradicijos akivaizdoje tai reiškia: visiems mums būtina ugdyti savo mąstymą ir pirmiausia žinoti, ką reiškia išugdytas arba neišugdytas mąstymas. Šituo požiūriu vertėtų prisiminti vieną Aristotelio užuominą jo „Metafizikos" IV kny-

goje. Ji skamba taip: „Visiškas naivumas pasireiškia tuo, kad neturime jokio supratimo, kieno atžvilgiu reikia ieškoti įrodymo, o kieno atžvilgiu to daryti nereikia" (1006 a).

Šie žodžiai reikalingi rūpestingo apmąstymo, nes lieka neaišku, kaip tai, kas nereikalauja įrodymo, gali būti mąstoma ir patiriama. Ar tai gali padaryti dialektinė meditacija, ar pirmapradiškai atverianti intuicija, o galbūt nei viena, nei kita? Tai nulemia savitumas to, kas pirmiausia iš mūsų reikalauja leidimo atsiverti. Kaip gi mes galėtume tai apibrėžti, jeigu neleidžiame anam atsiverti? Koks yra tas ratas, kuriame mes judame dabar ir visada?

Ar tai ir yra *eukykleos Alētheia,* gražiai apvalaina nepaslėptis, mąstoma kaip prošvaistė?

Ar tokiu atveju mąstymo uždavinio vardas skamba ne „Būtis ir laikas", o prošvaistė ir esatis?

Kur ir kaip egzistuoja prošvaistė? Kas yra tas „egzistuoja" (es gibt)?

Tada mąstymo uždavinys būtų toks: apibrėždami pagrindinį mąstymo uždavinį, privalome atsisakyti ankstesnio mąstymo.

Vienas žymiausių XX a. mąstytojų, vokiečių egzistencinės filosofijos kūrėjas Martynas Heidegeris (1889—1976) gimė Maskirche (šalia Badeno). Mokėsi Konstanco ir Freiburgo gimnazijose, studijavo teologiją Freiburgo universitete. 1911 m. perėjo į filosofijos fakultetą, kurį baigęs apgynė dvi disertacijas: „Psichologizmui būdingo sprendimo teorija" („Die Lehre vom Urteil im Psychologismus", 1914), ir „Dunso Škoto mokymas apie kategorijas ir reikšmes" („Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", 1916). Nuo 1915 m. dirbo Freiburgo universiteto teologijos fakultete, buvo E. Huserlio asistentas. 1923—1928 m. Marburgo, 1928—1951 m. Freiburgo universitetų profesorius. Dirbdamas Marburge, M. Heidegeris parašė žymiausią savo veikalą „Būtis ir laikas" („Sein und Zeit", 1927). Jame jaučiama tiesioginė E. Huserlio fenomenologinio metodo įtaka sprendžiant ontologines problemas. Tuo metu M. Heidegeris parašė dar ir tokius reikšmingus darbus, kaip „Kantas ir metafizikos problema" („Kant und das Problem der Metaphysik", 1929), „Kas yra metafizika?" („Was ist Metaphysik?", 1929), „Apie pagrindų esmę" („Vom Wesen des Grundes", 1929).

Ketvirtajame dešimtmetyje M. Heidegerio pasaulėžiūroje įvyko reikšmingi pokyčiai, lėmę vadinamąjį „posūkį" (Heidegger's Kehre), kuris skiria jo filosofinę kūrybą į du periodus: ankstyvąjį ir vėlyvąjį. Kaip rašo A. Šliogeris monografijoje „Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas" (1985), ankstyvajai M. Heidegerio kūrybai būdingas akademiškai griežtas mąstymas, pastangos sukurti absoliučiai racionalius gamtotyros pamatus ir įveikti specializuoto mokslinio mąstymo ribotumą, o vėlyvieji M. Heidegerio raštai pasižymi niūriu, miglotu, daugiaprasmiu filosofavimu. Ankstyvuoju laikotarpiu M. Heidegerio atrama buvo M. Šelerio, V. Diltėjaus, E. Huserlio fenomenologija, o vėliau jo palydovais tapo poetai, romantizuoti linkę filosofai (F. Helderlynas, F. Nyčė). Ankstyvuoju laikotarpiu M. Heidegeris buvo užsimojęs sukurti fundamentalią sistemišką ontologiją, atskleisti būties prasmę remdamasis konkretaus individo egzistencijos patirtimi, o vėliau jo apmąstymų objektu tapo metafizikos istorija, filosofinių antikos bei poetinių tekstų hermeneutinė analizė, filosofinių terminų etimologizacija; nors ir toliau dominavo būties prasmės analizė, tačiau jau kitu pagrindu ir kitu aspektu — akcentuojamas būties grynumas, ji atskiriama nuo

esinio (nuo konkretaus žmogaus). Svarbiausi vėlyvojo laikotarpio M. Heidegerio darbai — tai keletas studijų apie F. Helderlyno poeziją, „Metafizikos įvadas" („Einführung in die Metaphysik", 1935, paskelbta 1953), „Platono mokymas apie tiesą" („Platons Lehre von der Wahrheit", 1942), straipsnių ir paskaitų rinkiniai „Klystkeliai" („Holzwege", 1950), „Paskaitos ir straipsniai" („Vorträge und Aufsätze", 1954), „Tapatumas ir skirtybė" („Identität und Differenz", 1957), „Skverbiantis į kalbą" („Unterwegs zur Sprache", 1959), paskaitų kursai „Kas yra mąstymas" („Was heisst Denken", 1954), „Nyčė" (Nietzsche", 1—2 t., 1961).

Paskutiniaisiais gyvenimo metais M. Heidegeris vis dažniau kreipė žvilgsnį į Rytus, gilinosi į dzenbudizmo filosofiją, kuri jį traukė išraiškos metaforiškumu, būties „neišreiškiamumo" postulatu.

Pirmą kartą lietuvių kalba leidžiamais M. Heidegerio rinktiniais raštais siekta atspindėti šio filosofo kūrybos evoliuciją — nuo užmojo sukurti savo filosofijos sistemą (fundamentaliąją ontologiją) ankstyvuoju periodu iki įsitikinimo racionalaus būties suvokimo negalimumu vėlyvuoju periodu. Tad, sudarant šią knygą, vadovautasi chronologiniu principu.

Šioje knygoje galima pasigesti dviejų gana svarbių filosofo darbų — „Apie humanizmą" („Über der Humanismus", 1947), kuriame išsakytas autoriaus požiūris į egzistencinę filosofiją, bei „Meno kūrinio prigimtis" („Der Ursprung des Kunstwerkes", 1960), kuriame išdėstyta M. Heidegerio estetikos koncepcija. Abu jie yra išversti į lietuvių kalbą ir paskelbti leidiniuose „Grožio kontūrai" (1980) bei „Gėrio kontūrai" (1989), tad čia jau nebekartojami.

M. Heidegerio raštuose gausiai vartojami senovės graikų kalbos posakiai, filosofijos terminai, atsižvelgiant į mūsų poligrafijos galimybes, transkribuojami lotyniškomis raidėmis.

KANTAS IR METAFIZIKOS PROBLEMA

Tai antras stambus M. Heidegerio veikalas, skirtas nuosekliai I. Kanto „Grynojo proto kritikos" analizei. Jis dedikuotas filosofui Maksui Šeleriui (1874—1928). Kaip pratarmėje rašo pats autorius, pagrindinės šio veikalo idėjos buvo išdėstytos 1925—1926 m. ir vėliau skaitytose paskaitose. M. Heidegeris jo turinį sieja su pirmuoju „Būties ir laiko" antros dalies variantu: kadangi antroje „Būties ir laiko" dalyje jis atsisakė išsamios I. Kanto „Grynojo proto kritikos" analizės, veikalas „Kantas ir metafizikos problema" turėjo užpildyti šią spragą. Kartu M. Heidegeris jį laiko tarsi istoriniu pirmoje „Būties ir laiko" dalyje nagrinėtos problematikos (fundamentaliosios ontologijos) įvadu. Turint tai galvoje, šiuo veikalu ir pradedami M. Heidegerio „Rinktiniai raštai" lietuvių kalba, nors jis buvo išleistas dviem metais vėliau (1929 m.) negu „Būtis ir laikas". Spausdinamas tik ketvirtas, paskutinysis, skirsnis.

Versta iš: *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik.— Bonn, 1929.— S. **195—236.**

[1] Žodžio „Dasein" prasmė čia iš esmės artima hėgeliškajai sąmonės „esamajai būčiai". Tačiau M. Heidegeris pabrėžia savojo „Dasein" ne buvimą, o galimybę, protestuoja prieš šio žodžio prasmės susiaurinimą iki sąmonės. Todėl vertinys „čia-būtis" gali kelti klaidingas asociacijas su „tenykšte" būtimi platonizmo dvasia. Pasak M. Heidegerio, „Dasein" yra būties atvertumo sritis, radikaliai skirianti būtį nuo esinio. Todėl kai kurie tyrinėtojai „Dasein" siūlo versti „štai-būtis".

[2] *Hercas Markas* (Herz, 1747—1803) — I. Kanto mokinys, gydytojas, vėliau — filosofijos profesorius Berlyne.

[3] „Ir klausimas, kuris buvo keliamas nuo seno, keliamas dabar ir nuolatos, klausimas, kas yra esinys".

BŪTIS IR LAIKAS

Tai pirmas ir didžiausias M. Heidegerio veikalas, išgarsinęs autorių kaip vieną žymiausių XX a. mąstytojų, egzistencinės filosofijos pradininką. Jis dedikuotas M. Heidegerio mokytojui filosofui Edmundui Huserliui (Husserl, 1859—1938). „Rinktiniuose raštuose" spausdinami tik du pirmojo skyriaus skirsniai.

Versta iš: *Heidegger M.* Sein und Zeit.— Halle, 1927.— S. 113—130; 166—180.

[1] § 9. Čia-būties analitikos tema.

[2] Žr. „Būties ir laiko" § 9 ir § 12.

[3] Aistringas siekis *(lot.).*

[4] Ryšys, bendravimas *(lot.).*

KAS YRA METAFIZIKA?

Šio teksto pagrindą sudaro paskaita, kurią M. Heidegeris perskaitė 1929 m. liepos 24 d. Freiburgo universiteto gamtos mokslų ir humanitarinio fakulteto susirinkime, pradėdamas eiti filosofijos profesoriaus pareigas.

Versta iš: *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? — Frankfurt am Main, 1949.

[1] „Taigi visa filosofija yra tarsi medis, kurio šaknys yra metafizika, kamienas — fizika, o iš kamieno išaugančios šakos yra visi kiti mokslai" *(pranc.).*

[2] Sunkiai išverčiamas į lietuvių kalbą žodžių žaismas: „Bewuβtsein" pažodžiui reiškia „suvoktoji būtis", o „Selbstbewuβtsein"— „save suvokianti būtis" (sąmonė ir savimonė).

[3] „Gamtos ir malonės principai": kodėl vis dėlto yra kas nors, o ne niekas *(pranc.).*

[4] Kadangi niekas yra paprastesnis ir lengvesnis negu kas nors *(pranc.).*

 [5] Pirmojo šios paskaitos leidimo (Bonn, 1929) paraštėje M. Hei-

degeris čia parašė: „Tai, kas pridėta po brūkšnio (t. y. „ir daugiau niekas".— *A. R.*), kai kam atrodė išgalvota ir dirbtina; jie nežinojo, kad Hipolitas Tėnas, kurį galima laikyti ištisos iki šiol dar viešpataujančios epochos atstovu, sąmoningai vartojo šią formulę savo principinei nuostatai ir tikslui apibūdinti".

[6] M. Heidegerio marginalija: „T. y. pozityvų ir išskirtinį santykį su esme".

[7] M. Heidegerio marginalija: „Ontologinis skirtumas. Būtis kaip Niekas". Būtis, pasak M. Heidegerio, taip skiriasi nuo esmės, kad esmės fone susilieja su Nieku. Todėl atsiskirdamas nuo Nieko, pozityvus mokslas atsiskiria ir nuo būties.

[8] Turima galvoje logika įprasta tradicine prasme ir mąstymas, atliekantis jam keliamus uždavinius. Pasiekusi aukščiausią pakopą, logika, pasak M. Heidegerio, privalo susimąstyti apie savo dėsnių kilmę, o mintis — apie savo objektų kilmę.

[9] M. Heidegerio marginalija: „Akla užgaida: tai *certitudo*, įgyjamas *per ego cogito*, t. y. subjektyvumas".

[10] M. Heidegerio marginalija: „Esinys nieko daugiau mums nepasako".

[11] M. Heidegerio marginalija: „Bet ne žmogus kaip žmogus, priklausantis čia-būčiai".

[12] Marginalijoje M. Heidegeris patikslina: „Egzistuoja kaip naikinimas, įgalina Nieką". Kitur jis paaiškina: naikinimas — tai griūtis, „kokio nors buvimo nebuvimas".

[13] M. Heidegerio marginalija: „Tai nereiškia, kad viskas yra Niekas, o priešingai: esaties, būties, mūsų baigtinumo priėmimas ir patyrimas".

[14] Pagal M. Heidegerio logiką, žmogus nėra laisvas apriboti save kokiu nors pozityviu turiniu, nes dėl žmogiškosios būties kaimynystės su Nieku kiekvienas turinys jame pasirodys būtinai turintis savo ribas, turinio Nieką.

[15] Su būties baigtinumu M. Heidegeris sieja pagrindinį metafizikos klausimą, kurį kelia paskaitos pabaigoje. „Transcendencija" čia reiškia platumą žmogiškosios egzistencijos, kuri dėl savo pažinties su Nieku išeina už būties ribų.

[16] M. Heidegerio marginalija: „T. y. vėl tradicinė logika su jos logosu kaip kategorijų šaltiniu". Jei logika nevaldo metafizikoje, tai ji neturi būtinos galios ir mokslams, pradedant matematika. Taip M. Heidegeris įrodinėja loginio formalizavimo matematikoje negalimumą.

[17] Vadinasi, esinys, pasak M. Heidegerio, iškyla kaip visiškai užbaigtas tik Nieko fone.

[18] „Į šito žmogaus protą, mano drauge, gamta įdiegė tam tikrą meilę filosofijai" *(gr.)*. Pasak M. Heidegerio, šis Platono teiginys tinka žmogui apskritai. (Beje, M. Heidegeris senovės graikų tekstus dažnai interpretuoja savaip.)

[19] Pakaks raudų ir ašarų! Dera nutilti.
Išties jo žodis išliks per amžius *(gr.)*.

PASAULĖVAIZDŽIO METAS

1938 m. M. Heidegeris Freiburge skaitė ciklą paskaitų, kurias organizavo Menotyros, gamtotyros ir medicinos draugija. „Pasaulėvaizdžio metas" — paskutinioji šio ciklo paskaita. Iš pradžių ji vadinosi „Naujosios Europos pasaulėvaizdžio pagrindimas metafizika" („Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik"). Tais pačiais metais buvo parašyti ir išsamūs šios paskaitos papildymai. Pirmą kartą ji paskelbta 1950 m. straipsnių rinkinyje „Klystkeliai" („Holzwege").

Versta iš: *Heidegger M.* Die Zeit des Weltbildes // *Heidegger M.* Holzwege.— Frankfurt am Main, 1972.— S. 69—104.

[1] „Hipotezių neišgalvoju" *(lot.)* — garsioji I. Niutono tezė.

[2] Raštų ir pamokslų rinkiniai; įrodymas remiantis [Dievo] žodžiu *(lot.)*.

[3] „Nes mąstymas ir būtis yra tas pat" *(gr.)*.

[4] Vėliau M. Heidegeris šią vietą taip aiškino: būtis reikalauja žmogaus, kad ji galėtų atsiskleisti; kartu atsiskleidžia ir žmogus.

[5] Veikale „Būtis ir laikas" M. Heidegeris aiškina: pasaulis nėra stebimas; visa, ką mes matome, yra pasaulyje, bet kur pats pasaulis? Jis, M. Heidegerio nuomone, atsiskleidžia tik esamos būties viduje kaip jos būtinių galimybių ratas, kuris iš anksto aprėpia visą realią ir mąstomą esatį.

[6] „Aš" ir „galutinė substancija" *(lot.)* — taip R. Dekarto filosofijos sistemoje apibūdinama žmogaus sąmonė.

[7] Sen. graikų k. žodis *chrēma*, „daiktas", yra kilęs iš žodžio *chrēsthai*, „naudoti, būti reikalingam".

[8] M. Heidegerio supratimu, *cogitatio* — tai jau ne mąstymas, o techninis operavimas įvairiais duomenimis.

[9] Tuo nepajudinamu absoliučiu pagrindu mano sąmonės veikla lygi mano būčiai *(lot.)*.

[10] Subjektai, M. Heidegerio nuomone, gali būti ir kolektyviniai. Žmogus tampa pagrindiniu subjektu dėl to, kad geriausiai atlieka subjekto funkciją.

NYČĖS ŽODIS „DIEVAS MIRĖ"

Straipsnis parašytas apie 1943 m. Pirmą kartą išspausdintas 1950 m. rinkinyje „Klystkeliai". Kaip rašo pats autorius, šis straipsnis radosi iš 1936—1940 m. Freiburgo universitete skaityto paskaitų ciklo apie F. Nyčę. Vėliau šių paskaitų pagrindu autorius sudarė ir išleido dviejų tomų rinkinį „Nyčė" (1961). Straipsnyje M. Heidegeris sprendžia tokį klausimą: kaip galima mąstyti Dievo nebuvimą ir kartu išmokti pasakyti, ištarti, įvardinti tą Dievo nebuvimą tokiais žodžiais, kurie tiesiogiai įkūnytų visą Dievo nebuvimo siaubą?

Versta iš: *Heidegger M.* Nietsches Wort „Gott ist tot" // *Heidegger M.* Holzwege.— Frankfurt am Main, 1972.— S. 193—247.

[1] *Hegel G. W. F.* Werke.— Berlin, 1832.— Bd. 1.— S. 157.
[2] „Didysis Ponas mirė" *(pranc.).* Žr. Plutarcho traktatą „Apie orakulų žlugimą" („De defectu oraculorum", 17 sk.).
[3] „Amžiną atilsį Dievui" *(lot.).*
[4] Citata iš F. Nyčės nepublikuotų užrašų.
[5] Aukščiausioji būtybė kaip aukščiausioji vertybė *(lot.).*
[6] Natūralūs pasikeitimai *(pranc.).*
[7] Esatis kaip esatis, t. y. esatis suvokianti ir geidžianti *(lot.).*
[8] Forma, pavidalas *(gr.).*
[9] Subjektas *(gr.).*
[10] Aš mąstau *(lot.).*
[11] Mąstymas *(lot.).*
[12] Mąstantis daiktas arba protas *(lot.).*
[13] Galia *(lot.).*
[14] Tiesa yra ne kas kita kaip tvarka, arba užbaigtumas (tobulumas) proto atžvilgiu *(lot.).*
[15] Pirminiai pasaulio vieniai.
[16] Teisės klausimas *(lot.).*
[17] M. Heidegeris turi galvoje K. Jasperso filosofiją.
[18] K. Jaspersas ne kartą prieštaravo šiai M. Heidegerio minčiai ir manė, kad tai klaidingas voliuntaristinis M. Heidegerio teiginys S. Kierkegoro atžvilgiu.
[19] Vėlyvajam F. Nyčės kūrybos periodui būdingas vaizdinys.
[20] Yra būtis *(gr.)* — Parmenidui priskiriamas posakis.
[21] Mąstantis gyvūnas *(lot.).*
[22] Iš gilumos *(lot.);* žr. Psalmės, 129 (130).

TECHNIKOS KLAUSIMAS

Tai Miuncheno aukštojoje technikos mokykloje 1953 m. skaitytas pranešimas. Pirmą kartą paskelbtas 1954 m. rinkinyje „Menas technikos amžiuje".

Versta iš: *Heidegger M.* Die Frage nach der Technik // *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze.— Pfullingen, 1954.— S. 13—44.

[1] Turimos galvoje K. Jasperso knygos „Istorijos šaltiniai ir jos tikslas" (1949 m.) tezės.

[2] Remiamasi Platono „Puota". Diotima sako: „Kūryba (gaminimas) — plati sąvoka".

[3] Vadinasi, technikos esmė — ne tiek įvairiapusė veikla, atskleidžianti gamtos ir visuomenės galimybes, kiek tokios veiklos skatinimas, savireprodukcija.

[4] T. y. žmogus savo esme jau priklauso technikos epochai, ir čia nieko negalima pakeisti.

[5] M. Heidegerio nuomone, naujosios Europos žmogui kaip subjektui technika liko pagrindiniu ir vieninteliu dalyku, garantuojančiu jam vietą būtyje. Be technikos jis būtų užbaigęs savo istorinį egzistavimą.

[6] Noras įvaldyti techniką, M. Heidegerio supratimu, priklauso technikos sričiai.

[7] Techninės gamybos intensyvumas nepalieka laiko būties apmąstymui, bet, kita vertus, liudija nebūtą būties tiesos atsivėrimą žmogui.

[8] Technikos suartėjimas su menu, pasak M. Heidegerio, nepaprastai išaukština žmogų.

MOKSLAS IR APMĄSTYMAS

Miuncheno mokslinės knygų prekybos darbuotojams bei siauram klausytojų ratui 1953 m. skaitytas pranešimas.

Versta iš: *Heidegger M.* Wissenschaft und Besinnung // *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze.— Pfullingen, 1954.— S. 45—70.

[1] Aristotelis „Metafizikoje" mokslą ir meną kildina iš prigimtinio žmogaus troškimo pažinti. M. Heidegeris čia netiesiogiai polemizuoja su K. Jaspersu, kuris naujojo Europos mokslo pagrindu laikė subjektyvų impulsą siekti universalaus pažinimo.

[2] T. y. neįmanoma supriešinti daiktų, jeigu jie neturi to bendrumo, kurio pagrindu jie skiriasi.

[3] „Rėžis" *(gr.)*, dievams skirta vieta, šventoji giraitė, šventovės žemė.

[4] Žodis *contemplari* (medituoti) kilęs iš *templum*, reiškiančio vietą, kurią galima matyti iš visur arba iš kurios galima matyti visas puses ir kurią senovėje vadino *templum (lot.)*.

[5] T. y. technika tebėra šiuolaikinio žmogaus likimas nepriklausomai nuo jo santykio su ja.

METAFIZIKOS ĮVEIKA

Straipsnis pirmą kartą paskelbtas rinkinyje „Pranešimai ir straipsniai" (1954 m.).

Versta iš: *Heidegger M.* Überwindung der Metaphysik // *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze.— Pfullingen, 1954.— S. 71—99.

APIE TIESOS ESMĘ

Šis rašinys pirmą kartą buvo išleistas 1943 m. Jo pagrindą sudaro viešos paskaitos, ne kartą skaitytos nuo 1930 m., tekstas. Antrajame leidime (1949 m.) tekstas nepakeistas, išskyrus baigiamąją pastabą, kuri papildyta pirma pastraipa.

Versta iš: *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit.— Frankfurt am Main, 1949.— 28 S.

KAS TAI YRA — FILOSOFIJA?

Pranešimas, skaitytas Cerisy-la-Salle (Normandija) 1955 m. rugpjūčio mėn. kaip vieno pokalbio įvadas.

Versta iš: *Heidegger M.* Was ist das — die Philosophie? — Pfullingen, 1956.—48 S.

TAPATYBĖS TEZĖ

1957 m. birželio 27 d. skaitytas pranešimas Freiburgo (Breisgau) universiteto 500-ųjų metinių proga.

Versta iš: *Heidegger M.* Der Satz der Identität // *Heidegger M.* Identität und Differenz.— Pfullingen, 1957.— S. 13—34.

[1] Žodžiai, kurių vartojama tik vienaskaita *(lot.)*.

ONTO-TEO-LOGINĖ METAFIZIKOS SANDARA

Straipsnio pagrindą sudaro pranešimas, skaitytas 1957 m. vasario 24 d. užbaigiant žiemos semestro pratybas, kuriose buvo nagrinėjamas G. Hėgelio „Logikos mokslas".

Versta iš: *Heidegger M.* Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // *Heidegger M.* Identität und Differenz.— Pfullingen, 1957.— S. 35—73.

IŠ JAPONO IR KLAUSINĖJANČIOJO PAŠNEKESIO APIE KALBĄ

Šis tekstas atsirado 1953—1954 m. Jį parašyti M. Heidegerį paskatino Tokijo karališkojo universiteto profesoriaus Tedzukos apsilankymas.

Versta iš: *Heidegger M.* Aus einem Gespräch von der Sprache // *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache.—1959.— S. 85—156.

Parengė *Antanas Rybelis*

PAVARDŽIŲ RODYKLĖ

TURINYS

Mokslinis leidinys

Serija „Iš filosofijos palikimo"

Heideggeris Martynas
RINKTINIAI RAŠTAI

Iš vokiečių kalbos vertė *Arvydas Šliogeris*

Redakcijos vedėja *Ramutė Rybelienė*
Redaktorė *Joana Pribušauskaitė*
Serijos ir viršelio dailininkas *Alfonsas Žvilius*
Meninė redaktorė *Romana Kungytė*
Techninė redaktorė *Birutė Adomaitienė*
Korektorės: *Irena Daugirdienė, Irena Povilanienė*

Duota rinkti 1991 03 28. Pasirašyta spaudai 1992 02 12. S. L. Nr. 255. Formatas $84 \times 108^1/_{32}$. Popierius spaudos Nr. 1. Garnitūra „Baltika", 10 punktų. Iškilioji spauda. 23,1 sąl. sp. l., 23,36 sąl. spalv. atsp. 23,52 apsk. leid. l. Tiražas 10 000 egz. Užsakymas 665. Sutartinė kaina.

„Minties" leidykla, 2600 Vilnius, Z. Sierakausko 15
Spaudė „Vilties" spaustuvė, 2600 Vilnius, A. Strazdelio 1

Heidegeris M.

He76 Rinktiniai raštai / Sudarė ir [įv. str. „M. Heidegeris: Kaukė ir būtis", p. 5—23, parašė] A. Šliogeris.— V.: Mintis, 1992.—437 p.— (Iš filosofijos palikimo).

Bibliogr. paaišk., p. 426—433.— Pavardžių r-klė: p. 434—435.

Vokiečių filosofas M. Heidegeris (1889—1976) — vienas iš žymiausių egzistencinės filosofijos kūrėjų. Pirmą kartą lietuvių kalba leidžiamoje jo raštų rinktinėje siekiama atspindėti filosofo kūrybos evoliuciją — nuo užmojo sukurti savo filosofijos sistemą (fundamentaliąją ontologiją) ankstyvuoju periodu iki įsitikinimo negalimumu racionaliai suvokti būtį vėlyvuoju periodu.

H $\frac{0301030000—079}{M851(08)—92}$ 121—91 UDK 11